

STUDII TEOLOGICE ȘI ANALIZE ASUPRA GÂNDIRII LUI GRIGORIE PALAMA

Traduse de Radu Toderescu

APELUL LA EXPERIENȚA TRIADELOR SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA¹

A. B. Allchin, Oxford

Este cât se poate de evident că în *Apărarea Sfântilor Isihaști*, avem de a face cu lucrarea teologică primară a marelui teolog al perioadei bizantine de mai apoi. Se presupune că în această lucrare, în cursul criticismului scrierilor lui Varlaam, Sfântul Grigorie Palama și-a bazat propriile argumente cât se poate de mult pe apelul la autoritatea Părinților și a Sfintelor Scripturi. Nimic de ceea ce este scris aici este nu este pus în discuție față de problema importanței apelului la părinți și la scriitorii profetici și la cei apostolici. Mai există un alt element în discuția sa, care fiindcă are ceva mai puțin importanță decât apelul la părinți și a sfinților părinți și a scripturilor. Nimic din ceea ce este scris aici nu este pus în discuție mai mult decât ca și importanța apelului la Părinți față de scriitorii profetici și cei apostolici. Dar mai există un alt element în această discuție, care din cauza faptului că are un loc într-un element mai puțin proeminent ar putea cu foarte mare ușurință să fie trecut cu vederea. Este ceea ce noi am numit un „apel la experiență”; este un element care nu se cuvine să fie neglijat, din moment ce oferă un caracter particular la întreaga operă în discuție.

În această lucrare vom examina pe scurt unele pasaje din Triadele în care cuvântul *πειρα* este folosit și vom încerca să îi confirmăm semnificația. Studiul se bazează pe ediția critică a lucrării publicate în Louvain în 1959 de dr. J. Meyendorff.² Dr. Meyendorff ne-a pus pe toți în această discuție prin lucrările lui și nu este nici un fel de derogare de la valoarea ediției de a arăta în spre deficiențe minore. Folosirea cuvântului *πειρα*, de exemplu, este remarcată numai de patru ori în indexul cuvintelor care au un fel de semnificație doctrinară. După cum vom arăta aici există enorm de multe cazuri din nou care ar părea că cer atenție.

Controversa cu Varlaam a originat bineînțeles în atacurile acestuia asupra practicii rugăciunii după cum era ea curentă în mănăstirile zilei. Triadele își au trecutul lor, prin urmare, schițe și ermitaje pe muntele Athos și nu numai studiul profesorilor și nici măcar ceea ce dezbat mai cu toții la universitățile medievale. Palama scrie cu siguranță ca și un teolog. Dar el este angajat într-o apărare a felului de viață și a unei practici particulare care îi este centrală lui. El face apel constant la părinți. Dar pentru el nu există nici un fel de separare între părinți și autoritățile contemporane. Experiența pe care el o apără și o expune teologic este una cu care el este obișnuit personal. Acest lucru este arătat destul de clar în interesantul pasaj³ unde a trasat jos propria linie a mărturiei practicii rugăciunii curate prin Simeon Noul Teolog și Nichifor, pe care îl descrie ca și *τοὺς παλαιούς τῶν ἁγίων*, celor din ziua sa, care și-au oferit învățăturile lor despre rugăciune oral. Ar trebui să ascultăm, spune el, de astfel de oameni ca și aceștia și nu de aceia care nu au experiență de ceea ce vorbesc, ci de unii care raționează greșit și prin mai multe cuvinte; *μηδ' ἀπό λογολεχίας νοουετεούντες*. Cu adevărat, spune el, am reușit să cunoaștem pe unii din acești oameni de rugăciune personală, *αὐτοπροσώπως ὠμιλήσαμεν*. Cum am putea să ne așteptăm să ne întoarcem de la acestea la ceea ce am învățat prin experiență și prin har, *τοὺς καὶ πείρα καὶ χάριτι δεδιδαγμένους*, referitor la cei care vor să învețe din mândrie și iubire de controversă, *τοῖς ἀπὸ τύφου καὶ μλογομαχίας ἐπὶ τὸ διδάσκειν χωρήσασιν*?

Am putea vedea în acest pasaj un anumit număr de caracteristici ale folosinței lui Palama a cuvântului *πειρα*. Mai întâi apelul său nu este niciodată depășit de propria lui experiență, ci tot ceea ce a învățat de la sau a văzut de la alții. Am putea în cele din urmă să concluzionăm că tot felul scrierilor sale el nu a fost niciodată mai străin de lucrurile pe care le descrie. El nu spune aceste lucruri explicit. Acest fapt are niște consecințe importante, atunci când ajungem să luăm în considerare al doilea punct al atitudinii lui Palama față de experiență. Cuvântul implică clar un fel de cunoștințe practice abstracte, un fel de înțelegere experimentală, ca și ceva care este opus celor pur verbale. Încă de la începutul triadelor, Palama a citat o zicere care se apare că a fost ceva favorit al său, *λόγω παλαίει πάς λόγος* și care a

¹ Articol publicat în *Studia patristica* vol. VIII. Lucrare prezentată la Cea de a Patra Conferință internațională de studii patristice ținută la Biserica Hristos, din Oxford, 1963, partea II, părinții apostolici, *Historica, liturgica, ascetica și monastica*, editate de F. L. Cross.

² Grigorie Palama. *Apărarea sfinților isihăști*. Introducere, texte critice, traducere și note de Jean Meyendorff. *Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents*, Fascicules 30+31.

³ Op. cit. 1, 2.12, pp. 99-101.

contrastat argumentele pur logice cu cunoașterea dobândită prin practică.⁴ O astfel de cunoaștere implică mai mult un fel de definiție intensă a elementului lăuntric, personal, ceea ce ar trebui de fapt să numim subiectivul, ceva care este incomunicabil. Dar după cum a făcut clar Palama, aceasta implică un trup al înțelepciunii practice, care poate fi predată și care poate fi învățată de un contact personal direct și probabil numai în acest fel.⁵ În la treilea rând, ceea ce este cel mai important, nu este numai o problemă de tehnică sau de sârguințele noastre lăuntrice. Noi am învățat din experiență și din har *πείρα καὶ χάριτι*. Acesta este darul lui Dumnezeu.

Această experiență a lui Palama vorbește, în vederea sa, la inima înțelegerii lui Dumnezeu care este mai presus de raționamentul uman. Varlaam a argumentat cât se poate de bine reversul, că acel *τά πνευματικά* care nu a transces rațiunea umană. Folosirea argumentului a marcat exclamația lui Palama că este evident ca oponentul său să nu aibă nici un fel de experiență, *πείρα* darurilor duhovnicești. Folosirea unui argument îl face pe Palama să exclame că este foarte evident că oponentii lui nu au avut nici un fel de experiență, *πείρα* a darurilor duhovnicești.⁶ Dacă el ar fi avut el nu ar fi vorbit într-un astfel de fel de acele lucruri pe care nici ochiul nu le-a văzut, nici urechea nu le-a auzit și nici nu s-au suit la inima omului.⁷ Ceea ce este mai rău este că Varlaam nu a arătat nici un fel de încredere în cei care vorbesc din cunoștințe personale, *ἐκ πείρας*.⁸

Suntem aici la tema centrală a întregii lucrări, experiența în această viață a luminii necreate și a măririi veacului ce v-a să fie, felul în care Dumnezeu în timp ce a rămas în întregime transcendent, poate în smerenia Sa să se ofere pe Sine în întregime omului. Nu este intenția noastră de a vorbi aici direct referitor la acest subiect, ci mai mult de a urma problema care a fost deja afirmată despre cum această experiență esențial incomunicabilă, o cunoaștere mai presus de orice cuvinte, ar putea într-un anume fel să fie împărtășită și comunicată altora. Aceasta este o problemă în sine care nu are o mică importanță, căci ea se interesează atât de locul trupului Bisericii. Palama este destul de clar că dintr-un anume punct de vedere, experiența nu poate fi comunicată. Noi numai că Îl putem cunoaște pe Dumnezeu, prin faptul că îl cunoaștem. La fel cum nu numai că posedăm aur doar gândindu-ne la el, ci de fapt avându-l în mâinile noastre (corectitudinea imaginii este uimitoare), astfel că noi nu numai că îl cunoaștem pe Dumnezeu, așa că noi nu numai că îl cunoaștem pe Dumnezeu pur și simplu din cauza ideii de Dumnezeu care este cel mai frecvent în mintile noastre.⁹ El l-a citat pe sfântul Ioan Climacus, *ὁ τῇ πείρᾳ διδάσκαλον Ἰωάννης* în măsura în care am încercat să explicăm puterea iluminăției duhovnicești unuia care nu are nici un fel de experiență a ei, este ca și cum am încerca să explicăm gustul mierii unuia care nu a mâncat-o niciodată.¹⁰ Prin conținutul experienței care este incomunicabilă, totuși, realitatea ei și ceva din caracterul ei nu este. Aceasta într-o oarecare măsură pot fi învățate și predate. Astfel într-un număr de locuri, Palama a făcut distincție între trei clase de oameni și nu numai două. Există numai cei care au văzut, există cei care au încredere în ei și în mărturia lor, există cei care o trec cu vederea. Ar fi ceva cât se poate de special să reproșăm împotriva lui Valaam că al a ajuns la a trei categorii.

Palama a făcut acest punct destul de viguros în secția unde el s-a confruntat de acuzația de mesalianism pe care Valaam a adus-o împotriva celor care au spus că ei au cunoscut lucrurile pe care le-au vorbit din experiență, *πείρα*.¹¹ Faptul că mai mulți sfinți au mărturisit spre această realitate nu face nici un fel de diferență și pentru Palama acesta este destul de a arăta *ὡς ἐκ γεωμετρικού πορίσματος*, pe care a primit-o Varlaam ca și nici un fel de experiență a tainei duhovnicești și a puterii Duhului Sfânt, *πείραν μυστηρίου θεοῦ ἢ Πνεύματος ἁγίου ἐνεργείας*. Faptul că el a privit respingerea lui Varlaam a mărturiei sfinților cu o atât de mare dezaprobare ar sugera că Palama a susținut că acolo nu a existat nici un fel de afinitate între experiența oricărui creștin care a primit un fel de parte din darul

⁴ I. 1. 1. p. 9.

⁵ CF. întregului pasaj unde el a vorbit de înmânarea felului rugăciunii, acele întreprinderi cu experiență la acel *τῇ πείρᾳ χεῖρα διδόντων τοῖς εἰσαγομένοις*, II, 2. 1-2, ππ. 319/321.

⁶ II, 1. 28, p. 279.

⁷ I Corinteni 2, 9-10.

⁸ II Corinteni 2, 9-10.

⁹ I 3. 34, p. 185.

¹⁰ I. 3, 52, p.223.

¹¹ III, 3. 3. π. 699.

duhovnicesc și cea a sfinților care a fost dus cu mult în câmpul viziunii duhovnicești, un fel de afinitate care ne permite mai înainte de a recunoaște în acele din urmă, o creștere mai deplină a vieții care este comună ambilor. Condamnarea lui Varlaam constă tocmai în eșecul de a realiza această recunoaștere.

Aceasta trebuie văzută clar în două pasaje în care problema îndumnezeirii trupului este discutată. În prima din acestea Palama declară că trupul la fel ca și sufletul, deja din această viață, se împărtășește în diferite feluri de consolarea Duhului (pentru cei care au experimentat-o, οἱ ἐν πείρᾳ, care îl cunosc)¹² și aceste fapt este evident celor care au venit să îl vadă, în aparența lor și felului lor de viață și conversație, plină de dulceața harului lui Dumnezeu, τό προσηνές ήθος τό γλυκύ δάκρυον, ή χαρίτων γένοθσα τοῖς προσιούσιν έντευχίς. Probabil că este cât se poate de valoros să comparăm cuvintele unui autor monahal occidental care a scris cu două secole mai înainte, care vorbește într-un fel similar de cei de în care „lumina lăuntrică îi cercetează în aparența externă...așa că din șarmul și simplitatea expresiei lor și din purtarea subiectelor unui fel de iubire a Ta... când Duhul le ajută neputințele lor, sufletele lor trec în afecțiunile dumnezeiești și simțurile lor sunt controlate de un anumit fel de disciplină duhovnicească, o anumită duhovnicie apare în trupurile lor și fețele lor dobândesc un fel de aparență care este mai omenească și au un har special.”¹³ Dacă doctrina părții trupului în viața harului a fost dezvoltată în Occident mai mult decât în Orient, realitatea la care am răspuns nu a fost total necunoscută.

La doilea pasaj în care Palama a vorbit de subiectul legăturii cu îndumnezeirea ne vinde din secțiunea a treia a lucrării.¹⁴ Aici din nou el i-a reproșat lui Varlaam că a atins topica lui fără nici un fel de cunoaștere practică a ei. El l-a citat pe Sfântul Vasile în măsura în care el a învățat din experiență cum să cunoască operațiile Duhului, μόνος γάρ ό πείρα μαθών οἶδε τάς ένεργείας τοῦ Πνεύματος.¹⁵ Dar, continuă el, dacă cineva care caută acest fel de cunoaștere mai înainte sunt într-un fel de acțiuni necesare, ei au încredere în cei care au experiență, τοῖς πεπειραμένοις μέν πιστεύματος,¹⁶ atunci voința v-a primii un anumit fel de chip al adevărului, τι τής άληθείας ίνδαλμα. Pe de altă parte, dacă el încercă să investigheze și să expună problema pe cont propriu, el v-a pierde chipul adevărului său și v-a fi plin de ură pentru cei care au experimentat acest stadiu, ca și cum ei s-ar afla în greșeală, καί πολύς κατά τών πεπειραμένων ώς πεπλανημένων πνεί. Din nou și aici putem remarca contrastul dintre cei care au experiență și cei care nu îl au și din nou aici avem sfatul încrederii în mărturia lor.

În toate acestea suntem capabili să vedem cum pentru Palama cunoașterea naturală nu este ceva bun, nici un fel de ignoranță naturală ca și un rău. Cunoașterea naturală are valoarea numai în măsura în care recunoaște caracterul ei parțial și menține în acest sens că pentru cunoaștere, care este mai presus de orice cunoaștere, experiența plinătății lui Dumnezeu este ceva pe care numai Dumnezeu o poate da. Luată separat de înțelepciunea care vinde la cunoaștere și de la iubirea lui Dumnezeu ar putea devenii un mare rău. Pentru Palama aceasta a fost o mare convingere, reafirmată probabil neîncrederea naturală pentru lucrările intelectului care uneori este ceva caracteristic intelectualului. În același timp, un om de erudiție și capacitate nu ar putea eșua să nu fie conștient de valoarea unui raționament rațional; nu a folosit el în întregime de propriile lui puteri în practicarea rugăciunii, care este *prin experiență* și care depășește cu mult agilitatea intelectuală a oponentului său. Am putea oferi un ultim exemplu al felului în care el a făcut apel la cest fel de cunoaștere a caracterului și a modului lui de viață. Varlaam s-a plâns că monahii au neglijat să citească Scripturile din cauza la anumite stadii al creșterii în rugăciune, ei au fost sfătuiți să lase la o parte lectura scripturilor pentru o vreme. Palama a repetat cu mare indignare că el știe din experiența personală că nu acesta este cazul.¹⁷ El nu a știut pe nici unul din ei care au practicat rugăciunea, τών μέν έφ' ήμων ήσυχάζόντων ούδένα έγνωμεν, care nu citeau Scripturile, chiar dacă ei ar fi fost capabili să le citească. Referitor la frații care nu erau educați, mai puțin educați, în sensul lumesc, din rândul monahilor, cu care Arhiepiscopul Tesalonicului s-a identificat pe sine, sunt ei cei

¹² I. 3.33, p. 183.

¹³ William de St. Thierry, Orațiuni meditative, XII, PL 180, col. 217. Traducere engleză; meditațiile lui William de St. Thierry, de un religios al lui C. S. M. V. London, 1954, p. 95.

¹⁴ Op. cit. III, 1. 32, p. 619.

¹⁵ Notele lui Meyendorff la referința de aici este probabil la Sfântul Ioan Gură de Aur (In Is. I. PG 61, col 14).

¹⁶ Meyendorff a remarcat că referințele sale de aici probabil la Sfântul Ioan Hrisostom (In Is., I, PG 61, col 14).

¹⁷ II. 1. 1. 11p. 247.

care slujesc, felul de viață pe care îl apără, căci din câte se pare el credem dimpreună cu apostolul Pavel că nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât a oamenilor și că slăbiciunea lui Dumnezeu este mai puternică decât a oamenilor.¹⁸

Originile patristice ale doctrinei despre Dumnezeu a lui Palama¹⁹

L. H. Scheveningen

Spațiul scurt care mi-a fost îngăduit pentru a dezvolta subiectul meu, „originile patristice ale doctrinei lui Grigorie Palama despre Dumnezeu,” mă obligă să mă limitez la trecerea în revistă și să omit textele pe care aș fi voit să le citez ca să îmi susțin viziunile mele. Pe de altă parte, prin condensarea interpretațiilor voi fi probabil capabil să simplific argumentele pentru și împotriva celebrei teologii a lui Palama.

Doctrina sa despre Dumnezeu trebuie considerată ca și un fel de concluzie logică a unei epoci în care mai multe serii de încercări de a găsi un fel de sinteză acceptabilă a două concepte despre „Dumnezeu” diametric opuse, mai precis numele Lui descoperit de Duhul Sfânt și promovat de Sfintele Sinoade și celălalt concept al lui ACESTA, pe care Damaschin, care nu a fost capabil să îl clasifice în nici un fel de teorie logică, ci ca și pe ceva numit convențional Έκείνο și pe care mintea noastră îl proiectează dincolo de orice care ar putea fi gândit, afirmat și negat.

Noua cale – după părinții capadocieni și după Leonțiu al Bizanțului – pe care teologia bizantină a urmat-o și care a lăsat pentru totdeauna loc, care a dus la sinodul din lateran și care a dus la scolasticism, a fost inaugurată de Pseudo-Areopagitul. Ar fi o mare greșală dacă am atribui numai longevității „apostolatului” legendar al Sfântului Dionisie la un anumit nivel, „ucenicul Sfântului Pavel”, adică profunda penetrație în teologia bizantină a doctrinei neoplatoniciene referitoare la „principiul suprem.” Nu trebuie să scăpăm din vedere faptul că doctrinele platoniciene, care au dominat învățăturile filosofice în didascală bizantină, au fost predate în conformitate cu interpretările și comentariile neoplatonicilor. Pe de altă parte, preponderența tendințelor ascetice din Biserica bizantină au facilitat – în ciuda așa numitelor avertismente ale doctorilor – adoptarea unui teologii care părea că oferea un fel de *henosis* accesibil celui ignorant.

Sfântul Dionisie – un neoplatonician convertit incomplet – a fost un (filosof) fascinat de un dispreț față de Dumnezeu care era străin învățurii Bisericii, din cauza faptului că era extrem de incapabil de dobândit de mintea umană. Folosința lui neîncetată și de mai multe ori eronată a prefixului *ὕπερ* își arată uimirea sa atunci când a descoperit din nou o viziune a lui Dumnezeu, care a fost energetic respinsă de filosofia clasică, fiindcă a fost dusă cu mult dincolo de orice așteptare de, măsurată de principiile și maximele raționamentului obișnuit, însemnând doar contradicție, gol, obscuritate și absurditate.

Din punctul de vedere al logicii și al terminologiei, Sfântul Dionisie nu a adăugat nimic la descoperirile neoplatoniștilor. Originalitatea lucrării sale și cea a succesorilor săi a constatat în eforturile lor îndelungate de a asocia cu teologia ceva care este deplin completat, o nouă noțiune de Dumnezeu, care era în întregime incompatibilă cu categoriile Ființei, Unuia și a Inteligenței.

În conformitate, atunci când am citat și am explicat Sfintele Scripturi, Sfântul Dionisie s-a exprimat pe sine de mai multe ori cu enorm de multă asprime referitor la subiectele teofaniei, chipurilor, emblemelor, simbolurilor. El merge atât de mult ca să se justifice pe sine, fiindcă cruditatea lor ne face să respingem aceste lucruri și să căutăm un fel de semnificație duhovnicească. Referitor la credincioșii simplii: „fie ca ei să fie mulțumiți cu acele imaginații

¹⁸ I Corinteni 1. 25.

¹⁹ Studia patristica vol. V Lucrare prezentată la cel de al Treilea Congres Internațional de studii patristice susținut la Universitatea din Oxford, 1959, Partea III, Liturgica, monastica, ascetica Filosofica.

necurate; la ce bun este să aruncăm perlele la porci?” Nici unul dintre numele lui Dumnezeu nu ar trebui luat în sensul lor tradițional.

În timp ce a invocat Scripturile, Sfântul Dionisie, a admis în același timp, că el își datorează doctrinele sale acelui fel de paradosis al maeștilor săi în mistagogie, care în mod evident în acel context erau predecesorii lui păgâni, din moment ce vorbirea de cele duhovnicești ca și un fel de υπεράγματος sau υπέραρρητος, el folosește termeni tehnici care nu se găsesc în nici un loc nici în Scripturi sau în tratatele și omiliile Părinților bisericii. Acum voi oferi un rezumat scurt al raționamentului care a format baza de a introduce un nou termen υπερα-γνωσία. El a fost angajat de Damascius, pentru a accentua distanța infinității (sau mai bine spus supra-infinitul) care îl separă pe εκείνο chiar și de cel mai absolut απόφασις. Ca și modul al unei noi serii terminologice care a progresat în spre infinit, el a introdus noțiunea de „augustitate” (τιμιότης). În această nouă serie progresivă orice termen v-a fi ceva mai „august” decât „sublim,” după cum acestea au fost mutate de la termenii inițiali. Termenul ultim și-a găsit locul dincolo de cele mai apofatice operații metale abstracte de care am fi noi capabili. Totuși, chiar și termenul de υπερα-γνωστός, care ar părea că ar exclude orice fel de atribuție a Ființei și a Neființei prin gândirea noastră, se odihnește pe o nouă apofază, consecvent pe operațiile mentale și din acest motiv ar putea fi depășite de o nouă respingere apofatică la nivele de sus care urmează. În timp ce a accentuat în mod repetat maiestatea inaccesibilă a lui εκείνο, Damascius a explicat viziunea sa ceva mai mult și mult mai departe, atunci când a spus ceea ce este hyper-non-cognoscibil, în timp ce este mai mult și mai presus de orice absolut IMPOSIBIL de cunoscut, chiar și dacă nu ar putea să ne pătrundă ca și ceva Imposibil de cunoscut. Consecvent, dacă am putea determina un alt „obiect” care ar depășii orice alt lucru imposibil de cunoscut, atunci am putea considera că ACEEA ca și ceva care este cel mai august (τιμιώτατος).

Acești termeni noi au fost de mai multă vreme ultima achiziție a Școlii din Atena și ei nu apar încă în scrierile lui Proclu. Incidental, folosința lor și a unor termeni de legătură de către Dionisie ne-ar permite să datăm lucrările lui încă din secolul al VI-lea.

Cum am putea să Îl identificăm pe El al cărui nume este „Cel ce este” cu ceea ce, incomensurabil dincolo de Ființă, trebuie considerat ca și ceva esențial Non-ființă? Cum am putea găsi înăpoi în Viața și Gândirea Bisericii, noțiunea a ceea ce, după Sfântul Dionisie, este hiper-eminent superior, hiper-esențial dincolo de normă, viață, Cuvânt, esență, rațiune, cunoaștere, unitate și sfârșit, imensitate și după ceea ce – am putea adăuga – nu este ființă și în același timp ceea ce este dincolo de non-ființă, logic vorbind, este neant și nimic!

Pe de altă parte, după cu am negat Principiul Suprem al Unuia, Treiului și în general Numărul și orice număr, totuși am introdus plină de forță în acest Principiu al celor trei persoane dumnezeiești și atunci când vorbim de acceptarea naturii umane în persoana Cuvântului, el a reprezentat acestea ca și un fel de emanație a Hiper-unuia dimpreună cu scara ființelor, în acest unives creat. Astfel, spune el, „Hristos se pogoară fără să varieze de la Unul care este El prin natură, la Multiplu.”

În lucrările lui Maxim Mărturisitorul, găsim din nou aceleași perplexități cauzate de un fel de exaltare cauzală a două concepții contradictorii ale viziunii lui Dumnezeu. Acum el predică pe Acel Dumnezeu care ESTE substanțial, Dumnezeu filantropic al Scripturilor; și apoi acestea acestui maestru duhovnicesc, El se înalță la Dumnezeu care devine Nimic, care poate fi cunoscut numai prin lipsa lui de cunoaștere absolută, de a dobândii cunoașterea care, la fel ca orice viață mentală trebuie să se epuizeze, care nu este Eternitate ci ceea ce emană din eternitate și care cu scopul ca că El să „fie,” ar trebui să afirmăm că „El” a fost sau că El „a hiper-fost.”

Deși nu am găsit în lucrările lui Maxim termenul de υπεραγνωσία, un termen foarte periculos pe care trebuie să îl evităm fiindcă el ar putea duce cu ușurință credinciosul la o negație absolută, am putea găsi în scrierile lui, dacă nu termenul tehnic, cel puțin, în anumite texte sensul lui real, cum de exemplu ar fi insistența lui pe siguranța absolută a obiectului duhovnicesc, care deși nu este însoțit de nici un fel de prezență mentală, chiar și după ce am eliminat după apofază totală toate indicațiile raționale referitoare la o pseudo-existență a Sa. El a repetat o zicere a Sfântului Dionisie, care urmând exemplului neoplatonicilor, ne avertizează că în însăși momentul când ultima nuanță de umbră din conceptul de Dumnezeu, cugetat de mințiile noastre, nu este de a se descoperii pe Sine, căci chiar atunci un întineric perfect și un neant desăvârșit ne cuprinde, din a cărui experiență nu am putea deduce dispariția obiectului.

Acest Obiect continuă să ne macine cu cea mai mare certitudine, pe care mintea noastră prin intermediul logic nu o poate dobândii.

Nenumăratele neînțelegeri la care teologia aceasta a fost subiect se ridică din folosința termenului *THEOS*, atât când se leagă de acel Dumnezeu al Scripturilor ci și de cel al Bisericii și când termenul neoplatonic Ἐκείνο, acest absurd logic și această larvă sublimă măsurabilă este indicată.

Grigorie Palama a avut curajul de a introduce un nou termen care a indicat o sinteză a două noțiuni opuse de Dumnezeu, în legătură cu relația esență-energii. Aici este problema unei relații proporționale, după cum teologia lui implică strict vorbind nu numai οὐσία dar și ὑπερουσιότης ca și un nume inaccesibil și inactiv al Principiului Suprem, în timp ce termenul οὐσία fiind folosit numai pentru esențele „obișnuite.”

În scrierile lui, Palama s-a referit frecvent la metodele marilor doctori, la predecesori lor, care pentru a își apăra contradicțiile lor eretice (arienii, nestorienii, monofiziții etc) și-au bazat argumentație lor pe categoriile și rânduiriile raționamentelor clasice, fiind obligați să introducă noi categorii de gândire teologică. Palama a opus propriilor lui dușmani exemplul Bisericii atunci când a creat două categorii teologice de care nu s-a mai auzit: unitatea trinitară care este în contrast cu principiile logicii clasice și care în același timp separă și identifică absolut persoanele dumnezeiești și conceptul de ipostas al Cuvântului care fiind în Sine Unul – a deținut cele două naturi, în timp ce posedă caracteristicile ei necontradictorii.

Promulgarea finală a noului concept a lui Palama a avut loc la Sinodul din 1351 (patru anateme) care au pentru ortodoxia orientală cu nimic mai mult sau mai puțin importanță decât simbolul anului 325 și adoptarea unei noi categorii în secolul al V-lea a lui ἐνυπόστατον.

Nu este surprinzător că „noua” doctrină a lui Palama referitoare la Dumnezeu a fost în următoarele nouă secole pregătită destul de eronat de învățăturile lui Proclu. Argumentele, similare cu cele pe care Proclu le-a folosit în *Stoicheiosis*, au fost angajate de Palama ca să contracareze reproșurile făcute de adversarii lor, că el a negat calitățile și operațiile dumnezeiești în înseși dumnezeirea lui Dumnezeu. Proclu a învățat eternul dumnezeiesc care pe de o parte nu este ceva la care am putea participa Ὑπερουσιότης și pe de altă parte non-creatul Ἐπεργείαι.

Palama, mișcându-și terminologia între conceptele populare ale dumnezeirii din Scripturi și ceea ce este de mai multe ori incapabil de imaginat și ceea ce este hiper-abstract la acel Diadoh atenian, încearcă de mai multe ori să se pogoare la nivelul credinciosului obișnuit și să redefinească relațiile dintre „esență” și „energii” bazându-se mai mult pe limbaj obișnuit. Acum, aceste relații sunt descrise ca și cele dintre cauză și efect, acum între acel hyper-unul și mișcările esențialele Lui sau acele Ὑπερουσιότης care este ceva pur și simplu „transcendent dincolo de energii” sau energiile sunt instrumentale în mai toate operațiile esenței. Este cât se poate de clar că nomenclatura acestor relații nu sunt proporționale cu exacte raportate la mărirea actuală a entităților pe care le adus împreună și tind mai mult să înjosească problemele la nivelul înțelegerii imperfecte a mulțimilor.

În timp ce el se referea la acest Dumnezeu inaccesibil, uneori prin termenul de οὐσία și uneori prin cel de ὑπερουσιότης, Palama a amestecat de mai multe ori explicația sa. Ca să dăm numai un exemplu: de fiecare dată când combatem greșeala făcută de antagoniștii săi în numirea energiilor ca și ceva accidental, fiindcă ele sunt opuse acelui οὐσία dumnezeiesc, Palama a folosit argumente care altcumva ar fi fost superflue și astfel el a folosit termenul de ὑπερουσιότης, care a fost termenul potrivit al folosinței, τὰ συμβεβηκότα și ἡ ὑπερουσιότης care nu este în opoziție între contradicții.

Ar fi o mare greșeală pe de altă parte să exagerăm legătura dintre teologiile lui Maxim și Palama și cele ale lui Damaschin și Proclu și de exemplu, de a aproxima Treimea creștină cu triada lui Iamblic și a succesorilor săi, care sunt un fel de complexe sub-dumnezeiești.

Palama a găsit un compromis în desemnarea Dumnezeului trinitar unui loc cu greu de cuprins, un intermediar dintre hiper-energie și hiper-esență. Voind să abordeze cât mai mult și mai bine acest Dumnezeu trinitar în spre acel ὑπερουσιότης, el a arătat un fel de tendință de a depăși orice fel de disparitate între cele trei persoane a lui Dumnezeu, în faptul că le-a atribuit celor trei indiferent exact același fel de calități, atribute, operații care se disting una de alta.

Dacă pe de o parte, a existat în Biserica bizantină a tendință de a aduce împreună Treimea și energiile, dintre care ambele sunt capabile de a fi numite (și pe care acel *ἱερουσιότης* nu este) energiile diferă de cele personale esențial în faptul că nu sunt *ἐνυπόστατοι* sau *αὐθυπόστατοι*.

Treimea și energiile diferă cumva de hiper-esență prin faptul că sunt ceva care poate fi descris și denumit și aceasta este ceea ce le opune lui *ἱερουσιότης*. Câteva sinoade pe la mijlocul secolului XIV au insistat cu mare tărie pe aceste caracteristici. Sinodul din 1351 a accentuat distinct lipsa de comunicare a esenței dumnezeiești. „Numai energiile au un nume. Numele lui Dumnezeu se poate aplica numai energiilor.”

Atunci când Palama a spus că undeva HIPER-ESENȚA lui Dumnezeu este a energiilor ca și substanță a Dumnezeului trinitar și care aparține în mod identic celor trei persoane duhovnicești, în mod clar el a abordat doctrina pe care a refuzat-o să o identifice ca și un fel de *ἱερουσιότης* și Treime. În general, Palama, monah și prelat, atunci când se întorcea în spre credința celor simplii, a preferat să identifice acea οὐσία și la Dumnezeul trinitar al Bisericii sale. Aceste confuzii similare doctrinare apar în câteva din tratatele lui polemice.

SOLUȚIILE ADRESATE LUI GEORGE LAPITHES DE VARLAAM DIN CALABRIA ȘI CONTEXTUL LOR FILOSOFIC²⁰

Robert E. Sinkewicz, CSB

Introducere

Analiza conținuturilor

Contextul filosofic pentru *soluții*

1. Universaliiile
2. Sursa doctrinei lui Varlaam a universaliiilor
3. Transcendeța primilor principii
4. Doctrina lui Sirian și a lui Varlaam a cunoașterii
5. Percepția directă
6. Nichifor Gregoras
7. Concluzii
8. Inventatorul lucrărilor lui Varlaam

Manuscrisele și textul *soluțiilor*

INTRODUCERE

Varlaam de Calabria (1290-1348) este cel mai bine cunoscut cărturarilor moderni din cauza rolului său în controversa cu Grigorie Palama asupra duhovniciei isihaste și în mai puțină măsură el este familiar ca și un polemist anti-latin.²¹ Sursele bizantine târzii, totuși, îl identifică destul de frecvent ca și un filosof, dar importanța lui prin sine este destul de neclară.²² În acest sens, săracul Varlaam a avut o varietate surprinzătoare de etichete care l-au uimit:

²⁰ Cercetarea pentru acest articol a fost realizată în timpul unei burse doctorale oferită cu multă amabilitate de Sinodul din Canada. Am mai beneficiat de povățuirea și sugestiile pline de ajutor ale Domnului Nigel Wilson (Colegiul din Lincoln, Oxford) în stadiile primare ale studiului textului meu a textului grecesc prezentat acolo.

²¹ A se vedea în special Jean Meyendorff, *Introducere la studiul lui Grigorie Palama* (Patristica Sobornensia 3 Paris, 1959), pp. 56-94, 173-194; idem, *Isihasmul bizantin: probleme istorice, teologice și sociale* (Londra, 1974), articolele I-II, V-Vi, VII, XIV; G. Schrio, *Epistole grece*, pp. 226; A. Fyrgos, „Producția literară antilatină a lui Varlaam Calabro, *Orientalia christiana periodica* 45 (1979), pp. 114-144.

aristotelian, (neo)platonist, augustinian, scolastic occidental, scotist, nominalist sau chiar ockhamit.²³ Calea evidentă prin această confuzie trebuie să înceapă cu publicarea singurei lucrări filosofice a lui Barlaam și cu o încercare de a o situa în contextul afirmațiilor filosofice care s-au găsit altundeva în scrierile lui.

Textul pus în discuție poartă titlul de *Soluții la problemele puse lui de prea înțeleptul Geroge Lalithes* (addr. *Soluții*). *Terminus post quem* pentru compoziția lui ar fi citatul lui la scrisoarea lui Varlaam către Neilos Triklinios care ar putea fi datată undeva pe la finele anului 1336.²⁴ Mai există o altă referință la lucrarea și la circumstanțele compunerii într-o scrisoare adresată de Varlaam prietenului său, Grigorie Akindin, în 1340 și 1341.²⁵

„Mai mult după aceasta, când Lapithes al Ciprului, un om foarte bine versat în probleme filosofice și care a auzit de mai multe ori de tine, a ridicat cu mare respect într-o anumită scrisoare anumite dificultăți ale filosofiei aristotelice, cerând un fel de soluție ca și sub forma unui învățător, în loc să îi răspundă plin de curtezie și într-un fel rezonabil, tu ți-ai umplut cuvintele cu sarcasm și l-ai numit deschis ca fiind o persoană destul de mult lipsită de inteligență. Totuși, tu nu mi-ai oferit nici un fel de atenție atunci când te-am sfătuit referitor la acest lucru. Acum ai primit o altă scrisoare de la Lapithes, nu în același fel ca și a noastră, ci plină de acele lucruri pe care i l-ai fi putut trimite.”

Aceasta a sugerat că originea tratatului a fost un schimb de scrisori între Varlaam și Lapithes. Akindin a făcut acest fel de referință la problema care apare a fi lista cronologică a indiscrețiilor lui Varlaam unde corespondența cu Lapithes i-a urmat primei scrisori a lui Palama (vara lui 1336).²⁶ Soluțiile au fost astfel scrise undeva în a doua jumătate a anului 1336.

Despre Geroge Lapithes se cunosc extrem de puține dincolo de crâmpielele slabe care pot fi găsite în *Istoria* lui Nichifor Gregoras.²⁷ Un proprietar bogat în palatul regelui Hugh IV Lusignan (1324-1359). Cu marile lui bogății el s-a angajat în diferite lucrări de milostenie și a încurajat pe alții să facă la fel. Locuința lui a fost un loc de adunare pentru cei bogați și pentru cei erudiți ai insulei. Se pare că el a fost foarte mult admirat de rege și de mai multe ori a fost invitat la curte unde, din moment ce era îndemânat în înțelepciunea grecilor și a latinilor (din câte se pare el cunoștea extrem de bine limba latină), el a dezbătut cu erudiții latini în probleme de filosofie și teologie. După această sursă, Lapithes a fost fără nici un drept de apel superior latinilor, căci el a apărut foarte ușor argumentele lor cu un fel de eșecuri demonstrative ale silogismelor lor și ale dovezilor lor din sfintele scripturi. Oponenții lui au rămas tăcuți ca peștii. O altă sursă contemporană a menționat că el a scris câteva tratate împotriva „erezilor” latine, dar din nefericire ele nu au ajuns la noi.²⁸ Printr-un monah cipriot, Iachint Lapithes a ajuns să cunoască lucrările lui Nichifor Gregoras și în schimb aceasta l-a dus la o corespondență între cei doi oameni care s-au împărtășit între alte lucruri de un interes

²² E. G. Grigorie Akindinos, *Scrisoare către Varlaam Filosoful* (Ambros, gr. 290 [e 64 sup], fol. 67r) Idem, *Scrisoare către Grigorie Ieronomanhul* (Ambros gr. 290, fol. 75v). Acest titlu apare de mai multe ori în manuscrisele lucrărilor lui Varlaam: e. G. Paris gr. 1278, fols. 30r, 154v și 1286, fol. 318v, Marc. Gr Zanetti) 152, fol. 425v și gr. Z 153 fol. 9r.

²³ Schiro, *Epistole greche*, pp. vi-viii, 24-25; idem, „Ο Βαρλαάμ καὶ ἡ φιλοσοφία εἰς τῆς θεσσαλονίκην κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα,” *Εταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. Ἱδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἰῶνος* 32 (Thessalonice, 1959), pp. 10-11, 13; P. L. M. Leone, *Nichifor Gregora, Fiorenzo o intorno alla sapienza* (Byzantina et neo-ellinica neapolinata, Collana di studi e testi 4, Napole, 1975), p. 19; R. Loeneez, „Douăzecișopt de scrisori către Grigorie Achindin analizate și date,” *Orientalia christiana periodica* 23 (1957) 115; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane literatur der Byzantiner* (Handbuch der Altertumswissenschaft 12-5.1; Munich, 1978), p. 23; J. Romanides, „Note referitoare la controversa palamită și subiecte legate de ea,” *Magazinul teologic ortodox grec* 6 (1960-1961), p. 186-205; J. Meyendorff, „Umanism nominalist și mistic creștin în bizanț în secolul al XIV,” *Noul magazin teologic* 79 (157), 909-910.

²⁴ Schiro a sugerat că prima jumătate a anului 1336 (*Epistole greche*, p. 47), dar încă o dată ar trebui să îngăduim ca evenimentele pe care Varlaam le-a menționat în scriere (EG 2. 40-54). Cosmologia corespondenței între Varlaam și Palama și evenimentele asociate cu ea au nevoie de mai multă revizuire. Pentru originile controverselor a se vedea R. Sinkwicz, „O nouă interpretare a primului episod din controversa dintre Varlaam Calabrianul și Grigorie Palama,” *Jurnalul studiilor teologice* NS 31 (1980), 489-500.

²⁵ Ambros. Gr. 290 (E. 64 sup.), fol. 67v21-21 (textul din Meyendorff, *Introdúcere*, p. 67. 4). Prima dată a se vedea Leonerz, „Dix-huit lettres,” 120-121.

²⁶ Ambros. Gr. 290 (E. 64. sup.), fol. 67 r-v.

²⁷ Hist. XXV. 8-14 (III, 27-38).

²⁸ Grigorie Akindin, *Scrisori către Gregoras*, d. Boivin în *Nicephori Gregorae Bytantina historia* I (Bonn, 1829), pp. xcii-xciii, xix-ix.

comun în astronomie.²⁹ În timpul anilor 1340 el a fost un susținător înflăcărat al anti-palamiților în Tesalonic și Constantinopol.³⁰

Din scrierile lui Lapithe ne-au supraviețuit destul de puține lucruri. Singura lucrare extensivă este un lung poem referitor la datoriile omului față de stat, societate și familie.³¹ În adăugire există trei scrisori publicate de Boivin în prefața la ediția lui Bonn a *Istoriei* lui Gregoras. E. Tolakes a editat două scurte fragmente teologice din două manuscrise din Paris și a remarcat existența unei alte lucrări teologice în codexul de la Patmos.³² Astfel există enorm de multe din cariera sau scrierile Lapithe care au contribuit la o înțelegere mai deplină a dezbaterii din *Soluții*.

Analiza conținuturilor

Lucrarea lui Varlaam este împărțită în cinci secțiuni scrise în forma „soluțiilor problemă” familiară. E. Tolake a făcut greșeala de a gândii că aporiile secțiunilor au fost de fapt fragmente din scrierile lui Lapithes, în special scrisorile lui și se pare drept consecință el le-a editat.³³ Totuși, o lectură grijulie textului face din ce în ce mai clar că Varlaam a sumarizat mai mult argumentul corespondentului său. Tema generală a textului este vechea problemă a reconcilierii lui Platon cu Aristotel.

Aporia I

Prima întrebare introdusă de Lapithes a fost cea a științelor naturale în care Aristotel a apărut ca și contrazicându-se pe sine și pe Platon. În *Fizica* 8.4-5 Aristotel a argumentat că nimic nu se poate mișca în sine în întregime, dar în tratatul *De caelo* 1. 2 el a atribuit mișcarea de sine trupurilor naturale. Platon, mai mult, a susținut că sufletul este mișcat de sine și este principiu al mișcării.³⁴

Ca și răspuns al său Varlaam a voit să arate că Aristotel nu s-a contrazis pe sine și nici nu a fost în dezaprobare față de Platon, deși de mai multe ori au existat diferențe de terminologie între cei doi filosofi.³⁵ Din punctul său de vedere Platon nu era interesat cu lumea materială după cum a fost Aristotel, ci mai mult cu domeniul neschimbător al formelor separabile ale sufletului unde înrudirea cu Ideile putea să fie dobândită ca și veridică, ca și un fel de locuință permanentă a ființelor. Prin urmare, când el a ajuns la considerarea a ceea ce este mutat de sine, el a pus-o ca și una care exista între aceste forme separabile. În *Phaedrus* când ne-am referit la suflet ca și o entitate ca se mișcă prin sine și ca și principiu al mișcării, el a vorbit de întregimea care este incorporeală. Totuși, Aristotel, a tratat problema mișcării de sine singur numai în legătură cu lumea materială a naturii. În acest context el a afirmat că nici un trup material pot fi mutat din sine într-un sens primar.³⁶ Platon, din contră, nu a contrastat niciodată mișcarea de sine în contextul lumii materiale.³⁷

Mai rămâne o altă parte care ar merita să fie ridicată de Lapithes, contradicția aparentă între diferitele lucrări ale lui Aristotel cu privire la topica mișcării de sine. Varlaam a rezolvat acest lucru explicând că Aristotel vorbește de mișcarea de sine în două sensuri. Mai întâi, simțul lui primar al întregului ca și întreg care ar trebui să se miște prin

²⁹ Scrisorile lui Lapithes către Gregoras, editate de J. Boivin în *Nicephori gregorae byzantina historia* (Bonn, 1829), pp. xcii-xcii, xii-xi.

³⁰ Încă din 1341 Lapithes a fost angajat în această controversă, susținând prietenii săi cu scrisorile lui (Achindin, Scrisoare către Lapithes, Marc. Gr. Z 155, fols. 67-68). O altă scrisoare a lui Alchindin este datată din 1348-1351 și se referă al eforturile constante ale lui Lapithes împotriva lui *παλαμναίον νόσον* (ediție sde R. L. Loenetz, “Grigorie Acindyni epistulate selectae IX ex codice marciano 155, Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 27 (1957) 105-107.

³¹ PG 149.1002-46.

³² PG 149. 1002-1046.

³³ Ibid. 93-94.

³⁴ Arist. PH 254b7-258b9, Cael. 26814-16M PLI. Phidr. 245C5-9.

³⁵ Soluții 1. 2.

³⁶ PH. 8. 5 (257a31-b31).

³⁷ Soluțiile 1. 3-6.

sine și prin sine, care este ceva imposibil pentru lumea materială.³⁸ Mai întâi, sensul primar, al întregului ca și lume care se mișcă și care mișcă prin sine, care ar fi ceva imposibil pentru un trup material.³⁹ Când „ceea ce este mișcate prin sin este folosit de Aristotel în două sensuri secundare. Ființele animate pot fi vorbite ca și ceva care se mișcă de sine fiindcă acesta este cazul întregului care este compus din părți, una care se mișcă în spre alta; adică, sufletul care se mișcă și trupul care este mișcat de el.⁴⁰ Trupurile neanimate cer mai întotdeauna un mișcător extern, dar ele nu pot fi mișcate prin sine fiindcă natura lor este principiu al mișcării prin aceea că ele reprezintă o capacitate a mișcatului.⁴¹ Stagiritul a fost acum vindecat din ambele părți.

Aporia II

A doua problemă tratează cu un fel de contradicții lăuntrice întru scrierile lui Aristotel. În *Metafizica* spune că atât Unul cât și Ființa se bucură de un fel de predicatie universală, dar el mai spune că Unul este principiu al numărului.⁴² Lapithes a raționat că din moment ce Unul este o parte a unui număr și din moment ce întregul părții trebuie să aibă și el același gen. Trebuie să fim clasificați sub cantitate la fel ca și cum este numărul. O specie într-o categorie nu poate fi predicată din alte categorii și astfel că Aristotel apare ca și unul care se contrazice pe sine. În prezentarea lui Varlaam a aporiilor axiomei care se leagă de partea întregului sub același gen care este urmat destul de imediat de această afirmație. „Căci acest punct nu este o parte a liniei și de aici este cât se poate de mult lipsit de cantitate.” Nu este clar cum s-a potrivit aceasta în propriul argument original al lui Lapithes.⁴³ Aceasta ar fi nun fel de indicație bună că în secțiunile aporiei Varlaam a oferit numai un sumar la ceea ce Lapithes a spus de fapt în corespondența sa.

În analiza sa la această problemă⁴⁴ Varlaam a decis dacă această contradicție aparentă ar putea fi rezolvată prin dovedirea fie că în Aristotel Unitatea Abstractă predicată mai la toate lucrurile nu este egalizată cu Unul care este principiu al numărului; sau că Unul care este un principiu al numărului care nu poate fi clasificat sub cantitate. Urma alternativă a lui Varlaam pusă pentru abordare în secția finală și care s-a dovedit a fi imediat o a doua. Contrar la ceea ce a pretins cipriotul, Unitatea nu poate cădea sub genul cantității, la fel cum o fac numerele, fiindcă cantitatea implică necesar distincția dintre două părți care nu sunt continue și nici necontinue,⁴⁵ ci mai mult un fel de Unitate aritmetică după cum este ea definită ca și un fel de indivizibilitate numerică.⁴⁶ Fără o versiune deplină a argumentului lui Lapithes, relevanța acestor remarci referitoare la partea lui Varlaam rămân cumva obscure.

În ultima secție Varlaam a propus o a doua soluție simplu prin arătarea la ceea ce Aristotel a atribuit prin câteva sensuri ale cuvântului „Unul”, destul de neasemenea cu Platon care s-a referit la mai toate lucrurile (și la mai toate simțurile ca și la Unul) ca și la singură idee.⁴⁷ Prin urmare, Unul care este un principiu al numărului nu trebuie egalizat cu Unul care este predicat pentru toate lucrurile.

Aporia III

În a treia aporie Lapithes a ridicat problema referitoare la anumite elemente ale teoriei aristotelice a formelor. Dacă aristotelienii („care au luat în considerare percepția ca și pe ceva perceptiv”) cred că o anumită formă este inseparabilă de trup în care locuiește și dacă trupurile materiale acționează unul asupra altuia (focuri de căldură, frig

³⁸ Ph. 8. 5 (257b2-6).

³⁹ Ph. 8. 5 (257b2-6).

⁴⁰ Ph. 8. 4 (255b-30-33).

⁴¹ CF. Ph. 8. 4 (255a24-28).

⁴² Metaph. 9. 2 (1053b20-21, 25), 4. 6 (1016b17-18).

⁴³ Totuși, în discuția despre Unul ca și principiu al numerelor lui Aristotel nu se face nici un fel de referință la natura acestui punct: *Metaph.* 4. 6 (1016b25-30), PH. 6. 1 (231a21-29), top 1. 18 (108b26-27) și 6. 4 (141b5-9).

⁴⁴ Soluții II. 2.

⁴⁵ Arist. Cat. 6 (4b20-22), *Metafizica*. 4. 13 (1020a-7-8).

⁴⁶ Arist. Metaf. 4. 6 (1016b13-14), Apo. 1. 2 (72a21-23).

⁴⁷ Arist. *Metaph.* 4. 6 (1015b16-1017a6); pl. parm. Passim.

de zăpadă), ce, se întreba, Lapidă, se poate întâmpla formelor în aceste situații? Fie că ele trebuie să se schimbe, caz în care ele sunt schimbate de materie, dar o voință aristotelică nu v-a îngădui aceasta sau v-a rămâne în problema pe care o moștenesc, ele vor genera noi forme, dar aceasta ar fi fost un *creatio ex nihilo* care ar fi fost prerogativul lui Dumnezeu.⁴⁸

Mai înainte de a ne întoarce la soluția propusă, Varlaam a stabilit anumite presupuneri epistemologice primare. Mai toate subiectele trebuie expuse după propriul lor criteriu: inteligibilele sunt analizate într-un anumit fel în timp ce sensibilele într-un alt fel.⁴⁹ Cu primele folosim un fel de metodă deductivă, asumând un fel de concept universal și mai apoi eliminând articulațiile care nu sunt în acord cu aceste aspecte, după cum ar fi cazul în matematică. În acesta din urmă am putea pune în aplicare o singură metodă inductivă, care începe din particulații și care începe ca și un concept general, ca și o știință naturală. Totuși, chiar și în cazul inteligibilelor percepției simțurilor am putea juca un fel de rol folositor deși nu unul folositor, căci matematicianul folosește reprezentatii sensibile ca și un ajutor al demonstrației.⁵⁰

Urmează apoi că problema formelor materiale trebuie tratată după a doua metodă. O examinare inductivă a particularelor nu lasă nici un fel de îndoială că trupurile fizice acționează unul asupra altuia după natura lor și la fel și formele lor.⁵¹ Prin urmare, într-un astfel de caz ca și un foc care arde un combustibil material, forma se eliberează pe sine de materie și în timp ce ajunge la materie cu care este în contact ea iese din materie.⁵² Lapithes a considerat acest punct de vedere inacceptabil pentru un aristotelian fiindcă formele ar fi separabile și deci echivalente cu Ideile platonice. Varlaam a sugerat astfel că corespondentul său nu a fost numai foarte bine familiarizat cu Platon că formele au rămas mai întotdeauna separate de materie în lume inteligibilă și nu au fost niciodată subiectul schimbării.⁵³ Mai mult, formele lui Aristotel pot fi numite separabile numai într-un sens calificabil, care nu este asemănător ideilor platonice care sunt separabile într-un sens absolut. După Aristotel formele sunt separabile dintr-un trup material particular dar nu sunt niciodată separabile absolut de materie: la fel ca și un om care poate lăsa un loc anume în spațiu dar nu se poate muta deplin din spațiu.⁵⁴ Lapithes ar fi putut insista, după cum a sugerat Varlaam, că formele materiale, căci se pare că el ar fi negat datele percepției-simțurilor, spunând că nimic nu există dincolo de lucrurile sensibile și că nimic particular nu poate exista și că substanțele sunt abolite, dar în acest caz el nu ar fi avut nici un fel de percepție senzorială, spunând că nimic nu există dincolo de lucrurile sensibile și la care trebuie să ne referim ca și la un fel de forme separabile, apoi că el nu are nici un fel de scuză pentru faptul că a disprețuit ceea ce este separabil.⁵⁵ De aici, indiferent ce poziție ar fi adoptat el, Lapithes a trebuit să accepte că formele materiale interacționează în acest fel.

În următoarea secție Varlaam a examinat teoria alternativă pentru relația formelor și a schimbării. În măsura în care poate fi rezolvată problema, această teorie apare ca fiind acceptată de Varlaam ca și alternativa de preferat, din moment ce el merge într-o oarecare măsură să elimine problemele asociate cu aceasta. Pentru a ilustra acest punct de vedere că nu a apărut nici un fel de schimbare în interacțiunea formelor materiale, Barlaam a ales analogia impresia făcută de un inel cu sigiliu, care fără să se schimbe în materia pe care o are ca și constituentă, se imprimă pe acele lucruri cu care intră în contact, având în vedere că astfel de obiecte posedă deja capacitatea naturală de a primi Ideea sigiliului. În această analogie materialul neseplat este întipărit (sau chipul) în ideea separabilă (sau pe exemplar). Atunci când obiectele capacității naturale de a primi Ideea ar intra în contact cu chipul negativ al formei materiale, ele primesc chipul pozitiv al ideii originale. Varlaam a explicat că aceasta nu implică *creatio ex nihilo* fiindcă numai

⁴⁸ Soluții III. I.

⁴⁹ Soluții III. 2. 12-13; cf. EG 1. 431-434, 660-665.

⁵⁰ Soluții III: 2.

⁵¹ Soluții II. 2. 12-13; cf. EG 1. 431-34, 660-665.

⁵² Soluțiile III. 5.

⁵³ Soluții III. 6.

⁵⁴ Soluțiile III. 7.

⁵⁵ Soluții II: 8.7-10.

câteva noi forme ajung să prindă ființă, nu să sustragă și fiindcă formele își primesc creativitatea lor limitată de la Dumnezeu.⁵⁶

Aporia IV

În timp ce a treia problemă abordează formele materiale și percepția lor de către simțuri cu accent pe natura acestor forme, a patra problemă a oferit mai multă atenție formelor inteligibile și a accentuat modul lor de percepție. În acest caz Varlaam a apărut ca și unul care a rearanjat elementele aporiei originale a lui Lapithes într-un astfel de fel încât să faciliteze respingerea lor, dar ca și rezultat al problemei actuale nu este imediat evident și ele trebuie reconstruite cu ajutorul unor alte afirmații oferite în secția soluțiilor. Filosoful cipriot apare ca și unul care a ridicat problema sa din punctul de vedere al unui platonist care credea în doctrina nemuririi sufletului (sau în cazul său, a minții) și care consecvent a crezut că acestea trebuie să fie neschimbătoare. Ca și adăugare, el a avut probabil înaintea sa discuția lui Platon a recolecției în *Phaedo* sau probabil a versiunii neoplatonice.⁵⁷ După teoria aristoteliană a cunoașterii, după cum a fost ea înțeleasă de Lapithes, sufletul trebuie să fie implicat în schimbare. Așa, a îl extrica pe Aristotel dina cest impas, Varlaam a arătat că Lapithes a interpretat greșit epistemologia peripatetică, în special cea care a apărut în *Fizica* 7, 3.

Aici Varlaam și-a demonstrat capacitatea critică într-un fel precis, punct cu punct a analizei poziției oponentului său.⁵⁸

„autorul acestei probleme pare că ține următoarele opinii despre mintea umană: (1) a gândii înseamnă că mintea primește în sine formele celor inteligibile; (2) a gândii înseamnă că atunci când mintea privește la imaginație ca și la o oglindă primește impresiile formelor modelate în ea; (3) ca și lucruri vizibile care sunt legate de viziunea lor, la fel este și imaginația pentru minte; (4) a uita înseamnă că mintea exclude din sine acele forme ale inteligibilelor care sunt ridicate; (5) – ceea ce îi pare potrivit lui – dacă pe de o parte uităm, trebuie să fie într-un stadiu al fluxului și al perisabilului, dar pe de altă parte, dacă nu există flux și schimbabilitate, trebuie să fie ceva ce nu poate fi uitat. Aceasta poate fi o problemă fiindcă mintea apare concomitent ca fiind una care uită dar și o entitate nemuritoare.”

Făcând aceasta, Varlaam a considerat fiecare punct în detaliu.

Mai întâi, gândirea nu se poate referii simplu la capacitatea minții de a primii formelor inteligibilelor, căci există problema unor acte repetate a gândirii unui obiect identic, unde mai toate acțiunile nu implică o nouă recepție a formei. Mai bine, există două activități care trebuie să fie distinse clar. La prima am putea să ne referim ca și la una care a primit formele inteligibilelor, dar aceasta, strict vorbind ar fi trebuit să fie numită descoperire și învățătură. Mai apoi există un fel de gândire care este un proces diferit a cărui caracteristică esențială este actualizarea cunoștințelor. Nici unul din cauză nu implică sufletul sau mintea în schimbare sau mai mult, nici chiar în procesul învățării și al descoperirii mintea nu poate primii cu adevărat formele celor inteligibile. Pentru a dovedi aceste lucruri Varlaam s-a referit, uneori oblig și uneori direct, la *Fizica* 7, 3, ⁵⁹ unde Aristotel a explicat că nici dobândirea reală a cunoașterii și nici actualizarea ei subsecventă în nici un fel nu este un proces al schimbării și al devenirii. Schimbarea are loc numai în astfel de lucruri care sunt afectate direct și în sine de obiecte sensibile. Dobândirea sau pierderea obiceiurilor intelectuale (îndemânarea geometrică) nu implică nici un fel de alterație în suflet.⁶⁰

În ceea ce privește al doilea punct (a gândii înseamnă că mintea privește la imaginație ca și într-o oglindă și primește formele modelate în ele),⁶¹ Varlaam a sugerat din nou o folosință deplină și riguroasă a terminologiei. După

⁵⁶ Soluții III 9.

⁵⁷ Pl. Phd. 72E3-75C6.

⁵⁸ Soluțiile IV. 2.

⁵⁹ În special al Ph. 247b14-28 [h]. Acesta este mai mult un recurs la autoritate decât la dovezi reale. O explicație mai potrivită –sar putea găsi în referințele la *De an.* 3, 4 (429a-10-29) unde Aristotel spune că sufletul este receptiv la forma obiectului fiindcă el este potențiala același subiect. În capacitatea lui de gândire, sufletul este loc al formelor și formele nu îl ocupă actual ci potențial.

⁶⁰ Soluții IV. 4-7.

⁶¹ Soluțiile IV. 4-7.

cum s-a exprimat Lapithes, a gândii înseamnă a ne limita la formele sensibile fiindcă numai ele și imaginația lor este ceea ce ne interesează. Am putea fi destul de confuzi în inteligență, sensibile și în obiecte ale imaginației.⁶²

Trecând la următorul punct al argumentului (ca și lucrurile vizibil dintr-o viziune, la fel este și cu imaginația minții). Varlaam a examinat analogia în felul unei proporții matematice și a dezaprobat-o prin sine.⁶³ Mai întâi, prin convertirea termenilor el a arătat că analogia nu este completă: lucrurile vizibile sub obiectul viziunii și al imaginației care nu sunt obiecte ale minții, cel puțin nu în acest fel. Când viziunea este operație lucrurile vizibile trebuie și ele să fie prezente, dar când mintea este activă ea este retrasă din imaginație. Clabrianul a produs o a doua dovadă a celui *reductio ad absurdum*, care ar putea fi cel mai bine ilustrată schematic:

Νοὺς φαντασία=ὄρασις, ὁρατά

Ὁρασις, ὁρατά=νοὺς νοητά

„Dar lucrurile exacte cu același termen sunt egale unul cu altul.”⁶⁴

Νοὺς φαντασία=νοὺς, νοητά

„Acele lucruri pentru care același lucru posedă același termen sunt egale unul cu altul.”⁶⁵

Prin urmare, φαντασία=νοητά, cea ce este absurd.

Astfel, analogia originală a lui Lapithes este incorectă.

Adevărata problemă vine acum în discuție: când uită mintea, este ea cea uită de formele celor inteligibile.⁶⁶

Presupunând că a uita trebuie să fie același proces atât pentru inteligibile cât și pentru cel sensibile, Varlaam a arătat că uitarea ar implica respingerea formelor obiectelor sensibile, dacă Lapithes ar fi corect. Recolecția, uitarea conversivă, ar fi un fel de redobândire a formelor care au fost distruse mai înainte. În cazul formelor sensibile, acest lucru nu poate fi adevărat fiindcă natura procesului percepției. Imaginația a primit formele sensibile via facultatea percepției senzoriale, dar această facultate este operativă numai în prezența unui obiect sensibil. Recolecția, totuși, se referă numai al trecut și astfel nu poate însemna un fel de reachiziție a formelor și nici nu poate redobândii formele, căci uitarea expluziunii acestor forme nu poate merge mai departe. Pentru a ilustra aceste argumente, Varlaam și-a dezvoltat un chip în care Platon l-a folosit pe *Phaedo*, cel al lirei care îl cheamă în atenție pe îndrăgostitul care a chemat-o.⁶⁷

Problema subliniată de cipriot ar putea să i se răspundă acum. După această înțelegere a lui Aristotel, uitarea ar trebuie să implice mintea ca și schimbare. Varlaam a explicat că stadiul minții după ce a învățat și după ce a uitat este același. Dacă a uita ar fi opusul educației și dacă uitarea implică alterare, atunci învățarea ar trebui să implice un fel de alterație opusă: uitarea este un fel de trecere sau stricăciune, în timp ce învățarea este un fel de venire sau generare. Varlaam a arătat deja că Aristotel a negat schimbarea sau alterația în dobândirea cunoașterii. De aici, uitarea v-a aduce nici un fel de schimbare în minte. Prin urmare Varlaam a conclud că Aristotel este în înțelegere deplină cu Platon în acest aspect particular al doctrinei sufletului.⁶⁸

Luând în considerare în detaliu punctele de vedere ale lui Lapithes referitoare la procesul gândirii, Clabrianul a oferit propria lui opinie, bazați pe elementele atât ale epistemologiei aristotelice și pe cele platonice. Pasajul merită citat deplin:

„dar luați în considerare dacă mintea înseamnă mintea care se contemplă pe sine, intrarea în sine și întoarcerea pe spre sine și mai toate obiectele gândirii sunt prin sine și prin sine și mai toate obiectele gândirii sunt ceea gândim, din moment ce nimic nu este implicat [în gândire] dincolo de minte. Când plasăm figurile în facultatea imaginativă și decidem să facem cine știe ce teoremă cu referire la ele, probabil că mintea nu primește impresii, de la ele, ci mai mult, concepte lipsite de impresie pe care le avem în noi înșine, ele ne deșteaptă și ne reamintește că ceea ce merge

⁶² Soluții IV. 9-10.

⁶³ Soluțiile IV. 9-10.

⁶⁴ Euclid, *Elementa* I, Comm. A. Conc. 1.

⁶⁵ Un corolar la axioma lui Euclid, care de fapt nu se găsește în Euclid.

⁶⁶ Soluțiile IV. 11-13.

⁶⁷ Pl. Phd. 73D5-8: Varlaam a îmbunătățit chipul considerabil.

⁶⁸ Soluții IV. 14.

prin ele în detaliu luat în considerare ca prin ceea ce este un fel de concluzie ar putea fi tras prin ceea ce un fel de respingere ar putea fi făcută cu privire la esență și dacă cu adevărat există un fel de similaritate, identitate și similaritate și mai presus de orice identitate și diferență în acestea. În contemplarea acestor realități, calculele minții realizate făcut de acestea sunt numai simplă mintea. Minții i s-a îngăduit să gândească și să ceară imaginația pentru recolectarea prin virtute în legătura prin care cele două devin una. Trebuie să luăm în considerare dacă mintea este un chip al unor anumite inteligențe ci mai mult un model al altora. Într-un anume sens, am crede mai mult într-un obiect care este un model prin faptul că noi gândim la sine ca și un model al lor: și care îl alte aspecte, am crede referitor care sunt un fel de chip al gândirii sinelui ca și un chip al lor.”

Noțiunea de aici este un fel de identitate între ceea ce gândim și ceea ce este gândit și că mintea în sine este un obiect al gândirii ca și ceva aparent luat de la Aristotel, dar este cel mai curios că majoritatea nuanțelor și a calificărilor grijulii ale gândirii lui Aristotel de aici este în lipsă.⁶⁹ Uitându-ne înapoi la aporii, găsim că elementul aristotelic este mai mult superficial și probabil în întregime limitat la *Fizică*.⁷⁰ *De anima* și *De memoria*, care ar fi putut contribui mai mult la această discuție, au fost probabil necunoscute lui Varlaam sau cel puțin, au fost conștient ignorate. O situație similară se găsește în problema precedentă despre interacțiunea formelor materiale cu referință strictă la tratatul lui Aristotel *De generatione et corruptione* care și el ar putea fi relevantă. Chiar și pasajul din *Fizica* pe care s-a bazat Varlaam atât de mult este unul unde Aristotel și Platon sunt foarte aproape în doctrina lor referitoare la suflet și Varlaam este cel care o conștientizează.⁷¹ Uitându-ne înapoi la aporii, am putea găsi că elementul aristotelic ar fi ceva mai mult superficial și probabil ceva în întregime limitat la *Fizica*.⁷² *De anima* și *De memoria*, care ar fi putut contribui mult la discuție, au fost probabil necunoscute lui Varlaam sau cel puțin, au fost ignorate conștient. O situație similară se găsește în problema precedentă despre interacția despre formele materiale cu referire la tratatul lui Aristotel *De generatione et prescriptione* care ar fi fost relevante. Chiar și pasajul din *Fizica* pe care Varlaam s-a bazat atât de mult este cel în care Aristotel și Platon sunt apropiați de doctrina lor referitoare la suflet și pe care Varlaam o înștiințează.⁷³ În pasajul menționat mai sus, când aiura slabă a aristotelianismului s-a distins destul de greu de placarea platonistă a gândirii celui din Calabria referitoare la acest subiect. De fapt, elementul aristotelic s-a referit pur și simplu la ceea ce a fost luat din Plotin și din psihologie.⁷⁴ Varlaam a folosit expresii platonice pentru a descrie activitatea gândirii ca și un fel de interiorizare progresivă: „a pătrunde în sine și a te întoarce prin sine,” un vocabular obișnuit părinților.⁷⁵ Pentru Varlaam, la fel ca și pentru Platon, gândirea este un proces al recolecției care s-a ridicat prin „conceptele de impresie” prezente în suflet. Aceste concepte sau *lógoi* sunt rămășițele din ideile lui Platon și ele joacă un rol important în teoria calabriană a cunoașterii, natura și funcția lor poate fi cel mai bine văzută în alte pasaje ale scrierilor lui care vor fi discutate la pp. 166-176.

Aporia V

În ultima problemă Lapithes a ridicat o obiecție despre axioma aristotelianistă că un atribut (sau în orice caz, o activitate) aparține subiectului fie esențial sau accidental.⁷⁶ Dacă acest lucru este adevărat, activitatea lui Dumnezeu de a crea trebuie să cadă sub una dintre aceste datorii. Totuși, nici una dintre alternative ar fi acceptabilă dogmatic, căci dacă activitatea de a crea este necesară atunci creația este coeternă cu Dumnezeu și dacă este ceva accidental atunci mai toate naturile imutabile sunt un subiect al schimbării.

⁶⁹ Aristotel, *De an.* 3. 4 (429a15-16, 429-430a5); cf. *Metaph.* 10.7 (1072b21-22).

⁷⁰ Aporiile lui Lapithes, din contră, sugerează că am putea să ne referim direct la *De anima*.

⁷¹ Arist., *Ph.* 3. 4 (429A15-16, 429b30-430a5); cf. *Metaph.* 10. 7 (1072b21-22).

⁷² Aporia lui Lapithes, din contră, sugerează că el ar putea să se refere direct la *De anima*.

⁷³ Arist. *Ph.* 7. 3 (247b10, 24-28) [H-textul alter]: *Soluții* IV. 6, 10-13, 14, 13-19.

⁷⁴ Plot. *Enn.* 3. 8.8. 4-8; 5, 3. 21-23.

⁷⁵ CF. Pl. *Enn.* 83A6-8; Pseudo-Dionisie, DN 4, 9 (PG 3, 705A).

⁷⁶ *Soluții* V, 2.

Din moment ce filosoful cipriot a ridicat întrebarea cu un fel de implicații teologice concrete referitoare la doctrina creației, Varlaam a simțit ca și ceva necesar de a stabili mai toate pozițiile fundamentale referitoare la relația dintre teologie și metodele științei umane: nu există nici un fel de necesitate spune el referitoare la Dumnezeu și la învățătura revelată despre Dumnezeu care ar trebuie să se conforme acestor principii, axiome și concepții comune ale științei umane după cum au fost ele spuse de Aristotel.⁷⁷ Varlaam l-a trimis domeniul lui Aristotel ca fiind ceva care are o mare competență în lumea „naturalilor.” Primatul autorității în teologie trebuie să fie mai întotdeauna oferit prin afirmații ale scripturilor și ale Părinților. Dacă anumite aspecte ale științei umane ar contrazice acestea, ele ar trebuie abandonate. Totuși, contradicția are nevoie să se creeze mai întotdeauna și dacă nu se ridică, știința umană ar putea juca un rol în special în ai îi convinge pe cei care nu sunt creștini sau nu practică credința creștină. Interesul real al acestui pasaj este că Varlaam a sugerat aici că opoziția care s-a creat ocazional între știința umană și știința lui Dumnezeu nu este o contradicție absolută, ci mai mult una care a rezultat din impotența intelectului uman. Clabrianul a discutat deja problema în lucrările sale mai devreme în lucrările sale și acest aspect al gândirii sale v-a trebuie să fie menționat în mai mare detaliu. Acest pasaj a fost unul citat de Neilos Trikilinos ca și o dovadă a ortodoxiei sale teologice în fața criticismelor lui Grigorie Palama.⁷⁸

Stabilind astfel poziția primară, Varlaam mers până acolo încât a criticat elementele problemei lui Lapites. În ceea ce privește prima cauză, creația fiind un atribut esențial, el a arătat că creația nu trebuie să fie coeternă, dacă am lua în considerare distincția aristotelică a actualului și a potențialului. Dumnezeu este întotdeauna capabil să creeze, dar el a făcut acest lucru numai o dată. Obiecția lui Lapithes este astfel eliminată, dar problema ar mai trebui ridicată o altă problemă din moment ce potența coexistentă cu Dumnezeu ar însemna că ar compromite simplitatea duhovnicească și pentru acest motiv Varlaam a ezitat referitor la soluție.⁷⁹ S-ar părea că Varlaam ar fi identificat „energia” creației cu esența dumnezeiască.⁸⁰ Mai întâi, ceea ce este într-un stadiu al desăvârșirii este un fel de experiență perfectă în care nu există nici un fel de schimbare în activitatea creației și că nu există nici un fel de mișcare implicată.⁸¹ Mai întâi, ceea ce este într-un stadiu al perfecțiunii nu a experimentat nici un fel de schimbare în activitatea creației și a faptului că mișcarea nu este implicită.⁸² În la doilea rând, fiindcă ceea ce se mișcă lumea este un mișcat nemișcat, ar mai putea fi arătat că această creație a lui Dumnezeu nu implică în El nici un fel de schimbare, din moment ce numai ceea ce este imperfect și potențial ar putea trece printr-o schimbare, în timp ce Dumnezeu rămâne perfect chiar și în creație.⁸³ În al treilea rând, numai ceea ce este indivizibil ar putea trece printr-o schimbare și astfel Dumnezeu, fiind indivizibil, a rămas ceva nemișcat (și fără schimbare).⁸⁴ În al treilea rând, numai ceea ce este divizibil ar putea trece prin schimbare și astfel Dumnezeu, fiind indivizibil, rămâne nemișcat (și fără schimbare).⁸⁵ Prin urmare, chiar dacă cineva a vorbit de activitatea creației ca și de un accident, nu ar fi nici un fel de schimbare introdusă în dumnezeire. Mai apoi Varlaam a conclud lucrarea sa ca și referire la Lapithes: de ce a creat Dumnezeu, când a creat și de ce nu a făcut-o la un timp subsecvent?⁸⁶

Când Soluțiile sunt considerate ca și un întreg este clar că atât Aristotel cât și Platon au ocupat un rol major în gândirea filosofică a lui Varlaam, deși el se pare că a relegat pentru fiecare perspectivă a sa o anumită arie de competență, lumea materială și științele naturale pentru Aristotel, lumea imaterială și metafizica lui Platon. Varlaam a petrecut o mare parte din cariera lui primară în Orient scriind tratate referitoare la subiecte științifice și așa că nu este

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ EG 2. 226-39.

⁷⁹ Eu voi ezita să spun acestea dacă nu voi fi obligat să vorbesc de compoziția cu referire la cea mai simplă entitate (*Soluții* V. 3, 4-5).

⁸⁰ Aceasta ar putea fi un fel de umbră a obiecțiilor de mai apoi ale distincției lui Palama a esenței și energiilor lui Dumnezeu.

⁸¹ Este clar că acest pasaj al lui Aristotel Varlaam s-ar fi putut referii la el, dar în *Ph.* 8.5 (257a14-33) este afirmat că ceea ce a cauzat mișcarea (schimbarea) nu a experimentat necesar schimbarea în sine.

⁸² Nu este clar la ce pasaj al lui Aristotel s-ar fi putut referii la, în *Ph.* 8. 5 (257a14-33) este afirmat că ceea ce a cauzat mișcarea (schimbarea) nu a experimentat necesar schimbarea în sine.

⁸³ Discuția referitoare la mișcatul nemișcat de aici se referă probabil la *Ph.* 8.5.

⁸⁴ Arist. *Ph.* 6.4 (234b10-29).

⁸⁵ Arist. *Ph.* 8. 6 (258b13-16).

⁸⁶ Pentru o listă a lucrărilor științifice a se vedea mai jos, pp. 185-186.

surprinzător să vedem predilecția lui pentru *Fizica* și *Soluțiile* lui Aristotel.⁸⁷ În cele din urmă, din moment ce Dumnezeu nu se mișcă și nici nu mișcă pe altcineva, el rămâne absolut nemișcat și nu a experimentat nici un fel de schimbare. Prin urmare, chiar dacă cineva a vorbit de activitatea de a crea ca și un accident, nu ar exista nici un fel de schimbare introdusă în Dumnezeu. Varlaam a conchis că lucrarea sa cu o problemă a lui Lapithes: de ce a creat Dumnezeu și de ce nu a făcut-o la un timp de mai înainte și la unul subsecvent?⁸⁸

Atunci când *Soluțiile* sunt luate în considerare ca și întreg este destul de clar că atât Aristotel cât și Platon au ocupat un loc important în gândirea filosofică a lui Varlaam, deși se pare că el a neglijat în domeniul său în mai toate ariile de interes, lumea materială și știința naturală a lui Platon. Varlaam a petrecut o mare parte din cariera sa primară în Orient scriind tratele științifice pe teme științifice și astfel că nu a fost surprinzător să vedem predilecția lui pentru *Fizica* lui Aristotel în *Soluții*.⁸⁹ Nichifor Gregoras a remarcat deja preferința lui pentru acest lucru cu câțiva ani mai înainte.⁹⁰ Totuși, este destul de ciudat că nu există nici un fel de referințe la *Metafizica* lui Aristotel în *Soluțiile* sale V au mers din nou la *Fizica* și nu la cea ce a fost dezvoltat ca și abordare a subiectului din *Metafizica* 12. El a fost destul de prost informat de psihologia Aristotelică și nu a oferit nici un fel de indicație sigură referitoare la familiaritatea sa cu *De anima*. Mai prin toate soluțiile *Lectura* lui Barlaam a lui Aristotel este literată și aparent independentă de comentarii ei, fie greci sau latini. De mai multe ori el a demonstrat acuitatea sa în recunoașterea la mai multe distincții pe care Aristotel le-a făcut în discuțiile sale ca și mai multe simțuri ale „mișcării de sine”, a „unuia” și a „ceea ce este separabil.” După cum a așteptat aceiași precizie terminologică a corespondentului său. După cum s-a văzut în soluții și după cum se v-a mai vedea ceva mai evident în secțiunea de mai apoi, Varlaam a fost cel mai mult un platonist ieșit din sfera științelor naturale și care nu a fost surprinzător că *Pahedo* și *Phadreus* au fost principalele lui lucrări favorite.

Contextul filosofic al soluțiilor

După cum a scris Varlaam nu sunt necesare alte lucrări filosofice în greacă pentru a ne uita la unele scrieri teologice cu scopul de a construi un context mai larg pentru ceea ce a fost spus în *Soluții* și pentru a explora mai deplin largimea surselor asupra cărora a concluzionat el.⁹¹ Din nefericire, aceasta are un fel de dezavantaj de a limita discuția filosofiei calabriene a cunoașterii din moment ce natura unei astfel de cunoașteri și folosințele ei în teologie sunt ceea ce a chestionat Varlaam în mai multe din lucrările lui grecești care au supraviețuit.

La un anumit timp în iarna anului 1334-1335 în Constantinopol au ajuns doi episcopii dominicani (Francesco da Camerio și Richard al Angliei) însărcinați de papa Ioan XXII cu explorarea posibilității reînnoirii discuțiilor teologice cu grecii.⁹² Datoria confruntării cu latinii a arătat și un fel de apărare a doctrinei grecești a căzut sub responsabilitatea lui Varlaam. Acești doi dominicani au fost destul de versați în teologia confratelui lor, fratele Tomas și a folosit argumente depline contracarând doctrina greacă sa purcederii Duhului Sfânt.⁹³ Într-un mod deplin bizantin Varlaam s-a alăturat bătăliei cu lung excurs de citate patristice, deși ar mai trebuie să remarcăm că el le-a dezvoltat cu enorm de multă lipsă de îndemânare. Mai mult credit trebuie oferit acestui calabrian viclean pentru recunoașterea tacticii tomiste a adversarilor săi cărora li s-a cerut un atac lipsit de resurse. Nimic din cele ale interlocutorilor săi nu a fost introdus în argumentele raționale din rațiune care au fost elaborate în forme silogiste. Varlaam a decis să chestioneze proprietatea folosind logica în discursul teologic. El a început cu bazele argumentului silogistic ca și Aristotel

⁸⁷ Pentru o listă a lucrărilor științifice ale lui Varlaam a se vedea mai jos, pp. 185-186.

⁸⁸ *Soluții* V. 8.

⁸⁹ Pentru o listă a lucrărilor științifice a lui Varlaam a se vedea mai jos, pp. 185-186.

⁹⁰ 354-356 (ediția *Fiorenzo*) [n. 3 de mai sus].

⁹¹ După întoarcerea sa în Occident în 1341 el a scris un tratat latin intitulat *Ethica secundum stoicos* (PG 151.1341-64), dar interesul său în stoicism nu a avut nici un fel de antecedent în lucrările grecești de mai înainte de 1341.

⁹² *Acta Ioannis XXII (1317-1334)*, ed. A. L. Tăutu (Vatican, 1952), doc. 134, pp. 249-51.

⁹³ Judecând după tratatele lui Varlaam, folosința lor a lui Toma s-a restrâns la *Contra errores graecorum* 2.24 („Quod filius est principium spiritus sancti”), *Summa theologiae* 1-1, 36, 2 („utrum spiritus sanctus procedat a filio”) și *Summa contra gentiles* 4, 24 („quod spiritus sanctus procedat a filio”).

expunându-l în *analitica potestioară* și a arătat că orice fel de demonstrație a pretins de a fi apodictică și care nu poate fi îngăduită în teologie. Cele două tratate unde el a explorat această problemă au rămas pentru prezent nepublicate și un fel de discuție detaliată a lor ar putea fi lăsată mai apoi pentru un fel de discuție viitoare.⁹⁴ Ar fi suficient să remarcăm că aici aceste tratate arată un fel de familiaritate deplină cu *Organonul* lui Aristotel și cu interesul formal al lui Varlaam în acest sens ca și un fel de impresie majoră a caracterului formal a acestor scrieri care normal au arătat un stil care este logic dezvoltat și deplin sistematic. Tratatul lui sunt cât se poate de libere pentru argumentația frustrantă și derutantă a retoricii bizantine târzii. La un stadiu secundar al discuției calabrianul a mers puțin mai departe și l-a întrebat cum am putea noi să înțelegem procesul cunoașterii și dacă Dumnezeu ar putea fi cunoscut în același fel prin care cunoaștem alte lucruri. Documentele din prima parte a dezbaterii sunt disponibile și în acest moment ne-am putea reîntoarce la *Soluții* și să vedem cum anumite afirmații făcute despre cunoaștere și subiecte similare s-ar potrivi în ideile filosofice găsite în teologia lui Varlaam.

1. Universalile

În gândirea aristotelică și în cea platonice înțelegerea universalilor are implicații importante pentru natura cunoașterii. Varlaam s-a referit la acest subiect de mai multe ori în *Soluțiile* sale dar el a realizat aceasta fie în terminologia folosită de Lapithes sau cea folosită de Platon sau Aristotel dimpreună cu interpretatorii lor. Astfel, cu scopul de a evita un fel de contradicție aparentă între cele două autorități antice, Varlaam a arătat în spre un fel de contradicție aparentă între cei doi autori antici, Varlaam a arătat că Platon a distins între formele materiale (τά ἐνυλὰ εἶδη după cum a fost ea numită de peripatetici) și separat, existând undeva în forme independente separate (τά χωριστὰ εἶδη, καθ' αὐτά ὄντα). După ce a tras această distincție, Platon a ascuns discuție referitoare la forme transcendente care numai el ar putea oferi un fel de temeliile stabilită pentru cunoaștere.⁹⁵

În *Soluții* III calabrianul a examinat anumite probleme ridicate de Gerge Lapithes cu privire la formele materiale. În cursul discuției Varlaam a stabilit că aceste de asemenea sunt forme separabile ci ca și un sens modificat al ceea ce este separat logic, la fel ca și un om care este separabil de un fel de locație separată în spațiu dar nu de un fel de poziție spațială în general. Ideile lui Platon, din contră, sunt separabile la modul absolut. Ele nu participă la schimbare ci stau ca și ceva nemișcat în ordinea inteligibilă a exemplarilor. Realitățile care prin ființă și decădere sunt concomitent asemenea și neasemănătoare lor.⁹⁶

Atunci când am ajuns la relația dintre formele materiale și schimbare, Varlaam a luat în considerare formele eliberate de sine în acest fel în care mai înainte au fost moștenite și care au oferit loc altor forme. După cum am ajuns la această problemă cu care sunt tem în contact noi ieșim cumva din materie. Astfel, formele materiale ar fi active în timpul procesului schimbării.⁹⁷ Ca și o teorie alternativă Idea [platonice] ar putea funcționa ca și un semnal care a produs un fel de impresie negativă (ἐκτύπωμα) sau un fel de masă de modelare care este forma materială [aristotelică]. Când materia intră în contact cu acest fel de impresie sau modelarea devine un fel de reproducere sau un fel de chip pozitiv al Ideii originale sau semnalizării, se aduce astfel o nouă formă în ființă. În viziunea sa, aceste forme ar fi statice și nu ar avea nici un fel de interacție una cu alta. Împotriva acestei soluții Lapithes a ridicat obiecția că aceasta ar implica un fel de *creatio ex nihilo* care este numai prerogativul lui Dumnezeu. Acest pericol al doctrinei platonice a Ideilor a fost de mai multă vreme recunoscută și anatematizată după vrednicie de *Synodikonul Ortodoxiei* în zilele lui Ioan Italos (secolul al XI-lea). Varlaam a scăpat de acest pericol prin faptul că a atribuit un fel de creativitate limitată formelor ultime ale lui Dumnezeu și arătând că numai o nouă formă ar putea venii în ființă dar nici un fel de substrat material. În cele din urmă, calabrianul l-a avertizat pe Lapithes că nu s-a ținut de promisiunea,

⁹⁴ AL. 5 și 16 (a se vedea mai jos, pp. 187-188).

⁹⁵ *Soluțiile* I. 3. 1-6. Distincția din această formă merge înapoi la Academia de Mijloc deși există un fel de garant chiar și pentru Platon. A se vedea A. C. Lloyd, „Logica aristotelică și neoplatonică”, *Phronesis* 1 (1955-1956), p. 59.

⁹⁶ *Soluțiile* II; 6-7.

⁹⁷ *Soluții* III; 5.

facută în corespondența lui originală, de a restrânge expunerea problemelor științei naturale. Aici el a asociat doctrine peripatetice cu crezuri creștine, ceva care Varlaam a susținut extrem de mult.⁹⁸

După analiza lui Varlaam, viziunile oponentilor lui au fost în pericolul de a îi conduce la una sau două poziții greu de susținut: fie o afirmație nominalistă care s-ar fi bazat numai pe evidența empirică a percepției senzoriale și pe acceptarea existenței reale a evidențelor metafizice a percepției senzoriale și a acceptării existenței reale a nimic separat din ceea ce ne-am putea referii ca și la realitățile sensibile ale unor forme separate.⁹⁹ Am putea concluda din acest pasaj că însuși Varlaam a respins aceste punct de vedere.

Sub următoarea aporie Varlaam a vorbit de formele inteligibile și de formele sensibile și de substanțele primare (πρώται ούσίαι): sau de un realism extrem care s-ar referii la realitățile sensibile față de formele separate.¹⁰⁰ Am putea concluda din acest pasaj că Varlaam a respins aceste puncte de vedere.

Sun următoarea aporie Varlaam a vorbit de formele inteligibile și de cele sensibile și de felul în care ele sunt prezente în suflet. În cazul celor inteligibile, gândirea (νοεῖν) în sensul strict al unei cunoașteri actualizate (τὸ κατ' ἐνέργειαν ἐπίσταθαι) nu implică dobândirea formelor.¹⁰¹ Deși el nu este în întregime destul de clar în acest sens, Varlaam a apărut ca și unul care a susținut punctele de vedere platonice că nu numai învățarea și descoperirea implică dobândirea formelor ci mai mult deșteptarea unor forme inerente.¹⁰² În abordarea formelor sensibilelor, calabrianul mai întâi a exprimat viziunea aristotelică că intelectul privește imaginația și percepe formele modelate în ele și dobândirea lor via percepția senzorială.¹⁰³ Puțin mai apoi în textul pe carte a ezitat și pe care l-a sugerat ca și intelect el nu a primit impresiile din imaginație ci aici s-a ridicat un fel de formă a repauzării în suflet prin intermediul unei anamneze.¹⁰⁴

Atunci când Varlaam și-a exprimat propriile lui puncte de vedere în scrierile sale împotriva latinilor și în corespondența sa cu Grigorie Palama, el a implicat cumva un limbaj diferit referindu-se la universalii. În al doilea *Tratat antilatin* el a descris legea care alternează proporțional ca și un „concept universal al sufletului.”¹⁰⁵ Mai apoi în același tratat el s-a referit la un fel de concepte universale ale ființelor care au intrat în suflet din existența particularelor.¹⁰⁶ Un text de genul AL 5 atribuit aceleiași origini a noțiunilor comune, definițiilor, ipotezelor și a axiomelor care ar constitui principiile unei științe apodictice.¹⁰⁷ În alte locuri se spune că aceste concepte universale prezente în suflet se referă numai la ființe și nu la realități duhovnicești transcendente.¹⁰⁸ În AL 16 Varlaam a elaborat ceva referitor la procesul prin care conceptele universale sunt abstrase din cele particulare prin experiență și el a spus că „sinteza imediată și cea primară sau distincția unor astfel de gânduri formează așa numitele axiome obișnuite și noțiuni comune din care silogismele apodictice sunt construite mai întâi.”¹⁰⁹ De mai multe ori, în prima sa scrisoare către Palama, universaliiile sunt descrise ca și un fel de concepte substanțiale ale sufletului sau ca și ceva inherent natural în cunoaștere.¹¹⁰

⁹⁸ *Soluțiile* III, 9-10. CF. Synodikonului, articolele ale lui Italos, anatele 4, 198-202 și 219-224 (ed. J. Gouillard, “Le Synodikon de l’Orthodoxie. Edition et commentaire,” *Călătoria și memorii* 2 [Paris, 1967].

⁹⁹ *Soluțiile* III. 8.

¹⁰⁰ *Soluțiile* IV. 5.

¹⁰¹ *Soluțiile* IV. 5.

¹⁰² *Soluțiile* IV. 6 (în special 14-17).

¹⁰³ *Soluțiile* IV. 7-8.

¹⁰⁴ *Soluțiile* IV. 15. 3-8.

¹⁰⁵ Καθολικόν τινα ἐν τῇ ψυχῇ... λόγον (AL 2. 42v3-4); κοινόνατον ἀξίωμα κείμενον καὶ ἡρεμούν... ἐν τῇ ψυχῇ (AL 2. 42v22-23). Folio și referințele de linie sunt la Paris gr. 1278.

¹⁰⁶ Οἱ γὰρ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ κείμενοι λόγοι, ἐξ ὧν αἱ ἀποδείξεις, τῶν ὄντων εἰσὶ περιεκτικοί οὐ μὴν ἐκείνων ἃ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα εἶναι μεμαρτύρηται (AL 5. 78r.2-4).

¹⁰⁷ Ἀρχαί μὲν γὰρ τῶν ὄντων λόγοι ἐκ τῆς περὶ τὰ καθέκαστα ἐμπειρίας εἰς τῆς ψυχῆν τὴν ἀρχὴν ἐληλύθασι (AL 2. 43r.6.7).

¹⁰⁸ Οἱ γὰρ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ κείμενοι λόγοι, ἐξ ὧν αἱ ἀποδείξεις τῶν ὄντων εἰσὶ περιεκτικοί οὐ μὴν ἐνείνων ἃ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα εἶναι μεμαρτύρηται (AL 5. 78r.2-4).

¹⁰⁹ Ἡ δὲ τῶν ποιούτων νοημάτων πρώτη καὶ ἄμενος σύνθεσις ἢ διάκρισις ποιεῖ τὰ λεγόμενα κοινὰ ἀξιώματα καὶ κοινὰς ἐννοίας ἐξ ὧν πρῶτως οἱ ὁποδεικτικοὶ συντίθενται συλλογισμοί (AL 16, 139v6-10).

Aceste texte mai toate sugerează o viziune predominant aristotelică a originii universalilor după cum a apărut ea în APO 2, 19, dar cu două ocazii Varlaam a adăugat o altă alternativă, teoria neoplatonică a originii lor. Primele dintre aceste texte apar în AL 2:¹¹¹

„dar în mod sigur suntem destul de departe de a lua în considerare afirmații absurde despre Dumnezeu printr-o negație a astfel de axiome, care sunt aduse împreună din mai multe lucruri care există separat și care sunt luate într-un suflet și subzistă acolo unitativ, căci noi gândim ceva mai mult decât contrariul ca fiind atât absurd cât și lipsit de cucernicie: adică, dacă cineva ar trebui să gândească că Dumnezeu și lucrurile spuse despre El sau care au loc prin agenția Lui sunt subordonate acestor axiome. Căci ce neagă o astfel de persoană este mai mult autoritativ al doctrinelor înmânate două tainic, dacă acela v-a voi și v-a crede să urmeze noțiunile comune în prezența lor.

Fiindcă știm că ultimul dintre conceptele universale a ființelor – unde ele sunt mai mult emanații din Primul Principiu al ființelor în mintea noastră în preexistența și prin faptul că astfel de emanații au loc fără aceste lucruri sau dacă ele se întâmplă să fie substanța minții și sunt colectate împreună din diferite aspecte particulare și își arogă sufletului mai mult ceea ce este inherent lor încă de la începuturi – de a face lucrurile necesar, nu numai pentru principiile tuturor ființelor, dar și pentru ca mintea umană să poată sublinia necesitatea aparentă sau imposibilitatea din ele, credem astfel că nici unul dintre acestea nu trebuie să se folosească de ele în afirmații despre Dumnezeu și nici nu trebuie să ne sinchisim de una dintre acestea care a fost respinsă.”

Aici se pare că Varlaam a prezentat pur și simplu două puncte de vedere strict filosofice curente în zilele lui fără nici un fel de indicație pe care ar fi putut sau nu să o prefere una asupra alteia sau cu adevărat, fie că a fost sau nu necesar să alegem obiectele sau să le respingem una pe alta. Al doilea pasaj apare în prima listă a lui Palama unde Varlaam l-a întrebat dacă a doua premisă a silogismului formulată de Grigorie a reprezentat un fel de noțiune comună sau un concept universal și dacă așa, este adevărat că sufletul a intrat din lucrurile sensibile particulare după teoria lui Aristotel sau de sus, din Mintea Demiurgică din care au emanat conceptele după felul de înțelegere al lui Platon al lucrurilor.¹¹² Din nou, Varlaam nu a făcut nimic altceva decât să afirme opțiunile disponibile.

Totuși, nu aceasta a fost situație cu puțin mai apoi a aceleiași scrisori unde Varlaam a apărut ca și unul care le-a oferit propriile lui opinii referitoare la aceste subiect.¹¹³ Urmând acestui tratament al silogismului formulat de Palama, Varlaam a examinat opinia lui Palama „că dacă Dumnezeu este o realitate unică și că dacă există demonstrații pentru obiecte unice, nimic nu ne uimește ca această ființă să demonstreze aceleași realități și pentru Dumnezeu.”¹¹⁴ Palama a căzut în greșeala impreciziei în terminologie și calabrianul a fost forțat să susțină că singularitatea nu are același sens atunci când este pusă în aplicare lui Dumnezeu și atunci când este folosită pentru cele sensibile.¹¹⁵ Un lucru sensibil este concomitent un obiect special și o substanță, dar Dumnezeu nu este așa: ca și un particular al unei realități sensibile Ele este unul și nu ceva care este lipsit de determinare, în timp ce Dumnezeu nu este cu nimic mai puțin decât mai toate lucrurile decât Ele este unul, căci El depășește singularul și multiplul.¹¹⁶

După ce a pus înainte problema pusă de afirmațiile lui Palama, Varlaam a propus să rezolve prin faptul că a explicat în ce sens pot exista demonstrații logice pentru realități singulare, căci atunci când ceea ce este înțeles ar trebuie să devină mai clar de ce nu ar putea exista demonstrații ale lui Dumnezeu. În acest sens, calabrienii au produs două exemple, primul de a arăta mecanice generală a demonstrației într-o astfel de situație, a doua de a descoperii procesul de subliniere implicat în procesul cunoașterii.¹¹⁷ Mai întâi, dacă ar fi să facem demonstrații cu privire la soare, trebuie să ne dăm seama că acest trup nu poate fi ceva la care ne referim ca și la un fel de specie particulară din

¹¹⁰ Adevărurile duhovnicești nu pot fi cuprinse τοῖς οὐσιώδεσι τῆς ψυχῆς λόγοις (EG 1. 289-99). Premizele ar putea fi luate ca și ἐκ τῆς ἐνυπαρχούσης ἡμῖν φυσικῶς γνώσεως/ ἐκ τῶν οὐσιωδῶς ἡμῖν ὑπαρχόντων λόγων (EG 1. 630.638-639).

¹¹¹ AL 2. 46r16-46v15.

¹¹² EG 1. 462-475.

¹¹³ EG 1. 560-561.

¹¹⁴ EG 1. 531-533. Acesta ar fi sumarul lui Varlaam referitor la argumentul din Palama *Prima scrisoare către Achindin* 9. 212-213.2 (editată de J. Meyendorff, în *Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα* 1 (Thessalonica, 1962).

¹¹⁵ EG 1. 534-537; Arist. SE 168a24 (falsități datorită sensului dublu).

¹¹⁶ EG 1. 537-542. În rândurile 538-539 textul ar trebui citit τὸδε τι după cum indică ambele manuscrise.

¹¹⁷ EG 1. 543-549 și 560-610.

moment ce nu există doi sori identici, având în vedere că soarele este o $\mu\omega\nu\alpha\delta\iota\kappa\omicron\nu$. Totuși, nu există nimic altceva care să ne împiedice să ne uităm la anumite universalii, cum ar fi trupurile sferice, trupurile de iluminare sau trupurile ale căror mișcare este constantă. În acest sens strict, nu pot exista demonstrații pentru acest soare particular, căci nu poate exista nici un fel de demonstrații pentru un anumit soare, căci poate exista demonstrație numai pe planul universalilor. La fel și atributele acestui soare anume nu aparțin lui singur, chiar și dacă ele sunt unice. Dumnezeu este necesar exclus dintr-o astfel de schemă de referință fiindcă unicitatea Sa constă în aceea că schema de referință fiindcă unicitatea sa este de așa natură că el nu v-a admite nimic mai universal decât prin sine. Mai mult, atributele lui Dumnezeu nu îi aparțin numai Lui însuși.

În al doilea rând, Varlaam a luat exemplul cerului și a demonstrațiilor cu privire la atributele lor. Se presupune că mai toate lucrurile au o existență mai genuină, mai reală și mai curată în conceptele substanțiale ale sufletului și apoi în cele din urmă, în mintea Demiurgică care a îmbrățișat și a anticipat conceptele unitiv și imaterial. Mai apoi, prin intermediul conceptelor universale care sunt unite substanțial cu sufletul și prin care este plasat Demiurgul prin analogiile aritmeticii, armoniei și a geometriei, se poate dovedi că anumite atribute sunt predicate dintr-o sferă imaterială. Până în acest moment, nu poate exista o folosință a percepției senzoriale, dar acum este posibil să vedem dacă aceste proprietăți aparțin acestui cer special prin ridicarea conceptelor sferei imateriale care se odihnește lăuntric și în cele din urmă prin arătarea sferei materiale externe care este receptivă la aceste proprietăți.

Științific, anumite cunoștințe presupun o cauză sau o rațiune pentru o ființă de tipul lui A care este predicată ca și B. Prin urmare, Varlaam a mers înainte și a explicat că în timp ce conceptele substanțiale există într-o imaterial, separat, discursiv și „gnostic” (totuși, ele ne împărtășesc nou cunoaștere), ca și cum ele ar fi numai chipuri și ecouri ale conceptelor care sunt îmbrățișate de mintea Demiurgică unitiv și indivizibil și care nu sunt pur și simplu „gnostice” (modul prin care Dumnezeu își cunoaște creația sa) ci „demirugice” (ele sunt cauzele ultime ale ființelor). Astfel, adevărata rațiune sau cauză pentru un atribut ce este predicat din ceruri este conceptul existenței unei Minți Demirugice unitiv și transcendental. Noi participăm la acest concept parțial, discursiv și în felul unui chip, atunci când ne ridicăm și luăm în considerare proprietățile cerului. Astfel, prin faptul că la un anumit nivel cunoaștem chipul cauzei cele adevărate, cunoașterea se spune că provine din cauză. Varlaam a spus ceva de acest gen mai înainte când a remarcat că premisele unui silogism apodictic trebuie să fie cauza concluziei nu numai într-o secvență silogismului ci și în realitatea ei.¹¹⁸

Cam așa a fost argumentul lui Varlaam în contextul lui original. Văzându-l deplin în acest fel ne v-a face mai ușor pentru noi să ne legăm de sursa a ceea ce a folosit el.¹¹⁹ Cu riscul că ne vom repeta, diferitele elemente ale teoriei lui Varlaam a cunoașterii trebuie asamblate într-o formă mult mai sistematică din acest pasaj și din altele.

Mai întâi, mai toate ființele au o existență „mai genuină”, mai reală și mai curată în conceptele substanțiale ale sufletului.¹²⁰ Conceptele substanțiale ale ființelor sunt prezente aici imaterial, divizibil, discursiv și „gnostic”.¹²¹ Prin urmare, a devenit neclar dacă sau nu Varlaam a distins două nivele sau ordine de concepte în suflet. La un anumit nivel el s-a referit la un concept substanțial al sferei care este prezentă imaterial în $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ sau facultatea raționamentului descoperirilor. În schimb aceasta a fost studiată de conceptele universale consubstanțiale cu sufletul ($\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\nu\nu\sigma\iota\nu\omega\mu\epsilon\nu\omega\nu\ \tau\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \kappa\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omega\nu$).¹²² În alt loc el a distins între o facultate ($\delta\omicron\zeta\alpha$, $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$) pentru percepția noțiunilor matematice și pentru universalii și un fel de facultate ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) în timp ce alții se refereau la conceptele indivizibile ale ființelor.¹²³ Problema rămâne nesigură și trebuie să fim destul de precauți despre orice încercare de a forța coerența asupra ceea ce simplu am putea numi un fel de elemente deplin neasimilate luate din mai toate sursele folosite de Varlaam.

¹¹⁸ EG 1. 412-14.

¹¹⁹ A se vedea mai jos, pp. 178-182.

¹²⁰ EG 1. 560-561, 573-574.

¹²¹ EG 1. 599-601.

¹²² EG 1. 574-577.

¹²³ EG 1. 661-663.

Calabrianul a susținut că în cele din urmă mai toate ființele își au propria lor existență veridică în Mintea Demiurgică care a îmbrățișat mai toate conceptele ființelor imateriale și unitive.¹²⁴ Aceste concepte ale ființelor se prezintă Minții Demirugice unitativ, indivizibil și transcendent și nu sunt numai simple „gnose” ca și acele concepte din suflet ci sunt cumva „demirugice” în faptul că ele sunt cauzele adevărate ale ființelor de aici de jos.¹²⁵

Conceptele substanțiale din suflet sunt asociate cu cele din mintea Demiurgică prin participare și la cale ale sufletului ca și astfel considerate ca și chipuri și ecouri ale unor concepte transcendente.; prezența lor din suflet este un fel de εἰκονικώς.¹²⁶ Probabil fiindcă el a tras exemple din geometrie după cum este ea aplicată la problema astronomiei (demonstrații cu privire la ceruri), Varlaam a adăugat că aceste concepte universale au fost plasate în suflet de Demiurg „prin analogiile aritmeticii, armoniei și a geometriei.”¹²⁷ În alte locuri, ar trebui să remarcăm, Calabrianul a spus că Dumnezeu le-a plasat în suflet la momentul creației lui.¹²⁸

Cu mai multe ocazii Varlaam a vorbit de aceste concepte în suflet ca și de οὐσιώδεις, în același fel în care ele nu au nici un fel de existență separată în suflet distinctă de substanța sufletului. Există câteva texte care ilustrează acest aspect al doctrinei. În *Soluții* IV Varlaam a sugerat că într-un proces al recolecției intelectului se poate crea un fel de concepție în suflet pe care am primit-o prin nici un fel de impresii externe (ἀτυπώτους λόγους) și în contemplarea lor ele își contemplează propria lor substanță (τὴν ἑαυτοῦ θεωρῆ οὐσίαν).¹²⁹ La finele pasajului el a avansat opinia că intelectul este chipul unor anumite inteligibile dar unele exemplare.¹³⁰ Intelectul ca și chip ridică problema, căci aceasta este ceea ce s-a exprimat în prima scrisoare către Palama unde conceptele din suflet sunt chipuri ale celor ale Minții Demirugice. Intelectual ca și un exemplar al celor inteligibile este ciudat, căci mia nimeni nu ar putea aștepta să fie un exemplar al celor sensibile.¹³¹

În timp ce am explicat folosința termenului συζυγεῖν de către grecii păgâni în contextual iluminării celei de a doua scrisori către Palama, Varlaam a menționat crezul lor că intelectul în actualitate este cumva identic cu obiectele intelectiei: în conceperea inteligibilelor intelectul se concepe pe sine. După învățătura lor, intelectul este chip al transcendentului și a realităților duhovnicești (τὰ ἐξηρημένα θεῖα) și când el se concepe pe sine, el concepe aceste realități transcendente prin chipul lor.¹³² La un stadiu mai primar, în AL 6, el a descris procesul intelectiei în acești termeni:¹³³

„intelectul deplin în actualitate posedă obiectul intelectului ca și ceva care coexistă mai întotdeauna întru sine inseparabil și intelectia este un fel de proces de dezpățimire de unii care cred că obiectul poate fi gândit.”

Teoria lui Varlaam a universalizării i-a oferit astfel răspunsuri la două întrebări importante. Mia întâi, cunoașterea științifică (ἐπιστήμη) care presupune că această cunoaștere a explicației și a cauzei, dar cum poate ajunge omul la cunoaștere și la cauze? Doctrina propusă că omul a posedat întru sine un fel de concepte universale ale ființelor care sunt chipuri ale conceptelor „creative” din Mintea Demiurgică, care în schimb sun mai toate cazurile tuturor ființelor.¹³⁴

¹²⁴EG 1. 561-563.

¹²⁵ EG 1. 601-603, 605-607, 646-647.

¹²⁶ EG 1. 601/602, 608, 645/647; fragmentul lui Varlaam din Palama, *Triada* 1. 1 q. (5.21-7.5), ed. J. Meyendorff, *Grigorie Palama. Apărarea sfinților isihaști*, a doua ediție (spicilegium sacrosum Lovainense, 30-31; Louvain, 1973): „conceptul acestor [fenomene naturale] este prezent în ceea ce este mintea [gândirea] duhovnicească, primordială și Demiurgică și chipuri ale acelor concepte care sunt prezente în sufletul nostru.”

¹²⁷ EG 1. 567-578. Cf. Iamblicus, *De communi mathematica scientia* 40, 24-41. 1, ed. N. Festa (Leipzig, 1891); διά δὴ τοῦτο γεωμετρικὴ τε ὁμοῦ καὶ ἀριθμητικὴ καὶ ἀρμονικὴ ἀναλογία συνυπάρχει (ἡ ψυχὴ), ὅθεν δὴ καὶ λόγοις τοῖς κατ’ ἀναλογίαν ἡ αὐτὴ ἐστὶ.

¹²⁸ Fragmente în Palama, *Triada* 2, 1. 27 (279. 1-4): „dar din momentul când El a creat sufletul, Dumnezeu L-a umplut cu noțiuni comune și cu puterile definiției, ale distincției și ale raționamentului pe care se bazează științele.”

¹²⁹ *Soluții* IV. 15. 5-8.

¹³⁰ *Soluții* IV. 15. 11-14.

¹³¹ După doctrina lui Proclu, e. g., *Proclu. Elemente de teologie*, ed. E. R. Doods, a doua ediție (Oxford, 1963), prop. 195, p. 170-175.

¹³² Eg 3. 538-44. Cf. fragmentul lui Varlaam din Palama, *Triade* 2. 3. 7 (399. 20-401. 6).

¹³³ Ὁ τέλειος καὶ ἐνεργεῖα νοὺς συνυπάρχων ἀδιαιρέτος αἰεὶ ἐν ἑαυτῷ τὸ ἐαυτῷ τὸ νοούμενον ἔχει καὶ ἡ νοήσις προδοδὸς τις ἀπαθὴς τύγχανει οὐσα τοῦ νοοῦτος ἐπὶ τὸ νοούμενον *Al 6. 90r6-9).

¹³⁴ EG 1. 605-610, 643-651.

În al doilea rând, Varlaam s-a confruntat cu problema cum ar trebui să explice contradicția care se ridică dintre cele mai veridice axiome ale rațiunii umane și adevărurile duhovnicești. Răspunsul lui Varlaam a apărut în două locuri, pasajul din Al 2 citat mai sus și în acest pasaj al *Soluțiilor* V.¹³⁵

„așa numitele axiome comune care emană din Primele Principii ale tuturor lucrurilor din mintea noastră cer nu numai un principiu potrivit ci mai mult mintea umană necesară de a sublinia imposibilitatea sau necesitatea din ele. Astfel, nu este necesar să așteptăm ca ceva care are loc să se întâmple prin agenția lui Dumnezeu sau prin ceea ce se spune despre Dumnezeu și care ar trebui să fie în acord cu anumite noțiuni.”

Prin urmare, orice fel de contradicție care s-ar putea ridica între adevărurile umane și cele duhovnicești este numai aparentă și nu este absolută. Deși Varlaam nu s-a explicat deplin pe sine, există suficiente temelii de a face un fel de conjunctură că această aparență falsă apare din imperfecțiunea chipurilor din mintea umană și din predispoziția lor spre greșală și mai mult ca și un fel de reflecție parțială a unor realități duhovnicești. În ciuda crudității și a caracterului embrionic a unei astfel de teorii ea a fost un fel de aventură deschisă și neașteptată pentru un filosof bizantin din secolul al XIV-lea.

2. Sursele doctrinei universalilor lui Varlaam

Discernământul surselor de aici este cât se poate de dificil fiindcă un autor bizantin este de mai multe ori imposibil de distinge ceea ce s-a obținut direct de la un scriitor antic și ceea ce s-a obținut de la o sursă secundară ca și un manual sau un fel de tradiție filosofică generală a zilei. La fel și atunci Varlaam a primit cel puțin din partea educației lui din exterior două mari centre de erudiție bizantină, Tesalonic și Constantinopol. Din fericire, totuși, Varlaam nu a descoperit nici una din sursele lui mult mai ușor sau mai explicit. El a avut un fel de numire Imperială ca și interpretator al lui Pseudo-Dionisie, un fel de „Regius Professorship al exegezei dionisiene”¹³⁶ și mai prin toate scrierile lui el l-a citat pe Areopagit în autoritatea lui deplină. Nu este deloc surprinzător să găsim urme ale acestei influențe a teoriei lui Varlaam a universalilor. În capitolul al cincelea al *Numelor dumnezeiești* există două paralele. Mai întâi, se spune că Dumnezeu a îmbrățișat și anticipat mai toate ființele în sine într-un fel și o manieră imposibil de definit.¹³⁷ Un pic mai apoi Dionisie a specificat că¹³⁸:

„aceste așa numite axiome comune care emană din Primul Principiu al tuturor lucrurilor din mintea noastră cer ca să nu existe un principiu care se cuvine să existe în mintea umană ca și un fel de necesitate aparentă a unei imposibilități sau necesitate în ei. Astfel, nu este necesar să așteptăm ca ceva care a avut loc prin agenția lui Dumnezeu sau care este spus despre Dumnezeu care ar trebui să fim de acord cu un fel de noțiune obișnuită.”

Prin urmare, orice contradicție ar putea să se ridice între adevărurile umane și cele duhovnicești este una aparentă și nu este una absolută. Deși Varlaam nu s-a explicat deplin pe sine, există mai multe motive suficiente de a lega această aparență falsă care apare din imperfecțiunea chipurilor din mintea umană și reflecția lor parțială și eronată a realităților duhovnicești. În ciuda crudității și a caracterului embrionic, o astfel de teorie are un fel de aventură deplină și neașteptată pentru filosoful bizantin secolului al XIV-lea.

3. Surse pentru doctrina universalilor lui Varlaam

¹³⁵ A se vedea mai sus, p. 169: *Soluțiile* V. 2. 4-8.

¹³⁶ Gregoras, *Hist.* XIX. 1 (II. 923).

¹³⁷ Ἀπλῶς καὶ ἀπεριόριστως ὁλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὸς καὶ προειληφὸς (DN 5. 4; PG 3.817D).

¹³⁸ Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιονποιοὺς καὶ ἐν εἰρώς προϋφετάτας λόγους οὓς ἡ θεολογία προοισμούς καλεῖ καὶ ἀγαθὰ, τῶν ὄντων ἀφορστικά καὶ κοιτικά (DN 5. 8 PG 3.824C). Aceasta este ceea ce ne reamintește de „concepția Demiurgică” a lui Varlaam” la fel ca și „cauzele adevărate ale lucrurilor de mai jos.” (EG 1. 603. 647), cf. DN 7. 4, 872 (Dumnezeu este unitatea care conține mai înainte de toate cauzele tuturor lucrurilor),; DN 13. 3. 980B (Unul care a fost anticipat și îmbrățișat mai de toate lucrurile unitiv întru Sine).

Discernământul surselor de aici este în special dificil fiindcă autorul bizantin este de mai multe ori imposibil de distins de ceea ce a dobândit direct de la un scriitor antic și de la ceea ce a dobândit dintr-o sursă secundară cum ar fi un manual sau un fel de tradiție filosofică generală tradițională a zilei. La fel și atunci Varlaam a primit cel puțin parțial educația lui afară de cele două mari centre de erudiție bizantină, Tesalonica și Constantinopol. Din fericire, totuși, Varlaam nu a descoperit unele din sursele lui mai mult sau mai puțin explicit. El a susținut un fel de numire oficială imperială ca și interpretator al lui Pseudo-Dionisie, un fel de „Profesorat Regius în exegeza dionisiană”¹³⁹ și prin scrierile sale el l-a citat frecvent pe Areopagit ca și autoritatea lui de bază. Nu este astfel deloc surprinzător să găsim urme ale influenței sale în teoria universaliiilor lui Varlaam. În capitolul cinci al *Numelor dumnezeiești* există două paralele apropiate. Mai întâi, se spune că Dumnezeu a îmbrățișat și a anticipat mai toate ființele în sine ca și un absolut și un fel indefinit¹⁴⁰ și mai prin toate scrierile lui el l-a citat destul de frecvent pe Areopagitul și autoritatea lui preferată. Nu este deloc surprinzător să găsim urme ale acestei influențe în teoria lui Varlaam a universaliiilor. În capitolul cinci al *Numelor duhovnicești* există două paralele apropiate. Mai întâi, Dumnezeu se spune că îmbrățișat și a anticipat mai toate ființa în sine într-un fel absolut și indefinit.¹⁴¹ Un pic mai apoi Dionisie a specificat că¹⁴²

„... noi numim exemplare acele concepte ale ființelor care pre-există unitiv în Dumnezeu și care aduc mai înainte substanțele lucrurilor, conceptele pe care teologia le numește determinații și volițiunii bune ale lui Dumnezeu care sunt responsabilități pentru determinarea și creația ființelor.”

Areopagitul a abordat cunoașterea lui Dumnezeu a ființelor prin menținerea că Mintea lui Dumnezeu a îmbrățișat mai înainte întru sine cauzele tuturor lucrurilor și astfel a cunoscut ființele prin cauza lor. Pentru Varlaam, de asemenea, conceptele ființelor din mintea Demiurgică au fost „gnostice.”¹⁴³

Din câte se pare există o altă cale care nu poate fi luată deplin în cont pentru influențele externe ale gândirii lui Varlaam. Dacă nu ne uităm la Proclu, umbra pururea prezentă a Areopagitului, ceva mai multe paralele au ieșit la lumină. În *Elemente ale teologiei* Proclu a spus despre faptul că sufletul posedă formele pe care inteligența (ὁ νοῦς) o posedă[primitiv. Inteligența oferă sufletului, ca și parte a ființei sufletului, noțiuni raționale a tot ceea ce conține ele (τῶν ἐν αὐτῷ πάντων οὐσιώδεις λόγους).¹⁴⁴ Mai mult mai toate sufletele sunt mai toate lucrurile, lucrurile simțurilor după felul unui chip (εἰκονικῶς)... Acestea posedă un chip al unor principii inteligibile și a primit în forma lor – a forma unor existențe nedivizate ale înțelepciunii...(μεσιστώς)... În cele din urmă, sufletul s-a bucurat de ordinea primară κατὰ μέθεξιν.¹⁴⁵ Când Varlaam s-a oferit la învățăturile filosofilor ca și la σύζυγεῖν și iluminare, el a afirmat un anumit element al teoriei în acești termeni:¹⁴⁶

Ἐκεῖνοι δὲ τὸν κατ’ ἐνέργεια νοῦν ταῦν ταῦτ’ ὡς φασὶν φοῖν εἶναι τοῖς ὑπ’ αὐτοῦ νοουμένοις νοοῦντα γὰρ τὰ νοητὰ ἑαυτὸν νοεῖν ὡς αὐτὸν ὄντα τὰ νοητὰ καὶ ἑαυτὸν μὲν πρῶτως νοεῖν.

De aceasta are ca și paralelă în Proclu care în schimb a împrumutat-o de la Plotin.¹⁴⁷

Proclu, *Elemente de teologie*, prop. 168:

¹³⁹ Gregoras, *Hist.* XIX. I (II.923).

¹⁴⁰ Ἀπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὲς καὶ προειληφὲς (DN 5. 4: PG 3. 817D). „Toate ființele există și preexistă unitativ în Mintea Demiurgică care a îmbrățișat și a anticipat toate conceptele ființelor într-un fel unitiv și imaterial.” [ἀπαντας συνειλήφ’ οἱ καὶ προειληφ’ οἱ τοὺς τῶν ὄντων λόγους] (Varlaam, EG 1. 561-563).

¹⁴¹ Ἀπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὲς καὶ προειληφὲς (DN 5. 4: PG 3-817D). „mai toate ființele există și preexistă unitativ în mintea Demiurgică care a îmbrățișat și a anticipat mai toate conceptele ființelor într-un fel unitar și imaterial [ἀπαντας συνειληφ’ οἱ καὶ προειληφ’ οἱ τοὺς τῶν ὄντων λόγους] (Varlaam, EG 1. 561-563).

¹⁴² Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προϋφ’ οἱ λόγους οὓς ἡ νοολογία προορισμούς καλεῖ καὶ ἀγαθὰ, τῶν ὄντων ἀφοριστικά καὶ ποιητικά” (DN 5. 8: PG 3.824C). Aceasta ne aduce în prim plan „conceptul demiurgic” al lui Varlaam și „cauzele reale ale lucrurilor de mai jos.” (EG 1. 603, 647). Cf. DN 7. 4. 872C (mai întâi în această unitate Dumnezeu a conținut cauzele tuturor lucrurilor); DN 13. 3 980B (Unul a anticipat și a îmbrățișat mai toate lucrurile unitiv în sine însuși).

¹⁴³ Οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μαθάνων, οἶδεν θεῖος ὁ νοῦς, οἶδεν θεῖος νοῦς, ἀλλ’ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ κατ’ αἰτίαν τὴν πάντων εἰδησιν καὶ γνωσιν καὶ οὐσίαν προέχει καὶ προσυνειληγεν καὶ οὐσίαν προέχει καὶ προσυνειληγεν (DN 7. 2: PG 3. 896AB: Varlaam, EG 1. 602-603).

¹⁴⁴ Prop. 194.

¹⁴⁵ Prop. 195.

¹⁴⁶ EG 3. 358-541.

¹⁴⁷ Doods, *Proclu. Elemente de teologie*, p. xxi.

Εἰ γάρ ἐστι κατ' ἐνέργεια νοῦς καὶ νοεῖ ἑαυτὸν οὐκ ἄλλον ὄντα παρά τὸ νοούμενον οἶδεν ἑαυτὸν καὶ ὁρά ἑαυτὸν.
Plotin, *Ennadele* 2. 9. 1. 46-49.

Ὅταν δὲ δῇ νοῦς ὁ ἀληθινὸς ἐν ταῖς νοήσεσιν αὐτὸν νοῇ καὶ μὴ ἐξῶθεν ἢ τὸ νοητὸν αὐτοῦ... ἐξ ἀνάγκης ἐν τῷ νοεῖν ἔχει ἑαυτὸν καὶ ὅρα ἑαυτὸν.

Deși ecourile lui Proclu sunt destul de clare în teoria lui Varlaam a universaliiilor, diferențele sunt destul de echivalente. Dacă el împrumutat terminologia, el nu a cumpărat tot sistemul ontologic. Calabrianul a apărut ca și unul care sudat formele cu conceptele lor corespunzătoare pentru ca ele să nu mai fie decât gânduri în mintea lui Dumnezeu și prin aceasta el este ceva mai aproape de Pseudo-Dionisie. Alegerea vocabularului filosofic și a celui neoplatonic în locul unuia teologic și a unuia dionisian ar putea fi explicat de contextul în care Varlaam a demonstrat golful care separă știința umană, unde teoriile filosofice și cele tradiționale au fost încă discutate și în care științele duhovnicești au fost deja mai de toată lumea proscrise sau modificate în mare parte.

4. Transcendența primului principiu

În acest moment, am putea distinge pentru moment dintre topica universaliiilor și procesul cunoașterii cu scopul de a examina cât mai mult posibil ceea ce sursele filosofice ale calabrianului care le-a folosit în al domeniu. În contracara noțiunii de caracter absolut al transcendenței lui Dumnezeu. Varlaam a identificat aceste surse cumva ceva mai specific când a ajuns să abordeze acest subiect. Ca și adăugare la diferitele referințe ale lui Pseudo-Dionisie, în special AL 16, el a luat în considerare pe Platon ca și o voce autoritativă.¹⁴⁸

„totuși Platon a crezut că numele primelor ființe și nu a intelectului și nu a substanței trebuie cumva considerate ca și ceva care merge dincolo de intelect și de substanță în transcendența incomparabilă.”

La această afirmație el a adăugat citate din *Parmenide* 142A3-6 și *Republica* 6 (509B6-10). Mai apoi în doua crisoare către Palama el s-a întors la subiectul de a afirma că Platon a înțeles cum se cuvine transcendența duhovnicească.¹⁴⁹ Citatul oferit aici, eventual luat din Platon, este un fragment din *Parmenide* 142A3-6 și Pseudo-Dionisie, *Teologia mistică* 5 (PG 3.1045D-48A). Cel mai probabil Varlaam a citat din memorie și le-a confundat pe cele două, texte destul de similare. Mai apoi a urmat un fel de referință la un pasaj din *Republica* (pe care Varlaam a numit-o) unde Platon a comparat Binele, inteligența și obiectele inteligibile cu soarele, vederea și obiectele vizibile.¹⁵⁰ Varlaam a declarat că Platon vorbește aici de „Bine ca și de un fel de cauză creativă a întregii ordini intelectuale și a celei creative,” ca și ceva absolut transcendent atât la ceea ce este inteligent, cât și la ceea ce este inteligibil și în cele din urmă la un fel de concepție simplă în sine a ființei.¹⁵¹ Aceasta sună destul de mult ca și cum Varlaam a folosit un comentariu platonice, dar se pare că nu acesta a fost cel al lui Proclu.¹⁵²

În paragraful care a precedat imediat acestea, calabrianul s-a referit similar la pitagoreni ca și la exponenții ai doctrinei transcendenței.¹⁵³

„A vedea că până și grecii păgâni au cuprins pe acel Bine supraesențial și care nu poate fi numit ca și fiind ceva transcendent intelectului și științei și în mai toate percepțiile directe, ar trebui să citim ce s-a spus despre pitagoreni Panteinestos, Brotinos, Philalos, Charmedes și Philoxenos. În afirmațiile lor vei găsi același cuvinte pe care Dionisie cel Mare le-a folosit în ultimul capitol al *Teologiei mistice* (τάς αὐτάς φωνάς ἅς ὁ μέγας Διονύσιος... ἀφῆσι) și cu adevărat nu am găsit niciunde un fel de afirmație teologică mai mare decât acestea decât transcendența lui Dumnezeu.”

Asocierea doctrinelor lui Platon și a pitagoreicilor realizate de Varlaam aici sunt destul de neobișnuite căci ele merg înapoi la antichitate,¹⁵⁴ dar lista de nume care s-a produs ridică unele semne de întrebare. Nici o urmă de

¹⁴⁸ Καὶ μὴν Πλάτων τὸ πρῶτον ὄντων νοῦν ἀξιοί, οὐδέ, ἀλλ' ἀσυγκρίτοις ὑπεροχαῖς ἐπέκεινα καὶ οὐσίας εἶναι (AL 6.94v19-22).

¹⁴⁹ EG 3. 482-486.

¹⁵⁰ PL., R. 6 (508A-509B).

¹⁵¹ EG 3. 486-494.

¹⁵² Cf. Proclu, *Comm. In Republicam* 276.23-271.7, ed. W. Kroll, (Leipzig, 1899).

¹⁵³ Cf. Proclu, *Comm. In Rempublicam* 276.23.281.7 ed. W. Kroll. 1 (Leipzig, 1899).

Pantainenetos sau Charmenides nu a mai supraviețuit. Philoxen este cunoscut ca și Tatăl lui Sirian.¹⁵⁵ Totuși, acest sirian (mentorul lui Proclu, a murit în 437) și a păstrat opiniile lui Brotinos cu privire la cauza unitivă mai înainte de două principii opuse (limită și nelimitate) și ceva care este transcendent mai tuturor lucrurilor. Brotinos a susținut că cele transcendente cu referire la intelect și substanță prin putere și eminență.

„Influențai de acești oameni, Platon a apărut cu același cuvinte referitoare la același subiect (τάς αὐτάς περὶ τῶν αὐτῶν φωνάς ἀφῆσιν) în *Scrisori*, și în *Republica*, în *Philebus* și Parmenides.

Mai apoi în comentariile sale Syrianus a remarcat.¹⁵⁶

„Pentru Platon Unul este Binele ca și ceva supereesențial, la fel ca și pentru Brotinos Pitagoreanul și ca să fim mai direcți, pentru toți cei care au influențat școala pitagoreicilor.”

Varlaam ar fi putut fi familiar cu aceste texte, deși absența oricărei referințe la Pantainenetos, Charmedes și Filoxen este o mare dificultate.

5. Doctrina cunoașterii lui Sirianus și Varlaam

Totuși, obișnuințele acestui calabrian cu comentariul sirianului la *Metafizica* lui Aristotel ar putea confirma cu o anumită certitudine pe baza altor texte. Discuțiile a demonstrației pentru singulari¹⁵⁷ care a descoperit mai multe similarități cu trei pasaje în comentariu. În primele din acestea Syrianus a explicat că astronomul este capabil să examineze acest cer particular întru sine ca și unul care posedă concepte universale care sunt chipuri ale formelor care au creat cerul. Prin asocierea acestor universalii cu realitatea vizibilă am putea demonstra un fel de atribute esențiale ale cerului. Din cauza acestei mase fizice și expansiune a cerului vizibil se manifestă realitățile ideale numai parțial. Conceptul corespunzător întru noi care rupe marile cercuri reale la o anumită sferă sunt singulare și sunt un chip al conceptului lui Dumnezeu care i-a adus pe toți în existență. Natura unui trup veșnic nu ne permite să primim în același timp puterea deplină a unui concept ideal.¹⁵⁸ Exemplele mai superioare și mai duhovnicești ale cerului preexistă în Mintea Demiurgică și în ceea ce este mai presus de orice suflet, în timp ce constituția noastră pune mai mult imagini ale acestora ca și unele care urcă către realitatea arhetipală.¹⁵⁹ Astfel, în definirea soarelui, cerului sau a lunii, astronomul definește ceea ce ar putea fi atribuit tuturor sorilor chiar și celor care sunt cu miriadele similari unul cu altul.¹⁶⁰

Mai apoi în comentariul său sirianus s-a întors la același domeniu al discuției, adăugând mai multe detalii suficiente la ceea ce s-a spus mai apoi. După Platon, Demiurgul a plasat formele inteligibile în suflet, ordonându-le prin intermediul analogiilor geometriei, aritmeticii și a armonicii.¹⁶¹ În sufletul ceresc bisecția mutuală a marilor cercuri ale sferei preexistă activ și demiurgic (δραστηρίως καὶ δημιουργικώς), dar în noi numai gnostic (γνωστικώς μόνον). Din moment ce trupul extern al cerului nu este un fel de expresie parțială a unui cer ideal, demonstrația astronomilor se bazează pe un fel de premise parțiale ale unui cer ideal, demonstrațiile astronomilor se bazează pe niște premise universale dar parțiale: universale în aceea că ele posedă cauza din cauza preexistenței sufletului, luat parțial din cele sensibile.¹⁶² Când sufletul este ridicat și deșteptat, el ajunge la un fel de recolecție a exemplarelor

¹⁵⁴ Cf. Arist., *Metaph.*, 1. 6 (987b7-14); P. Melan, „Filosofia greacă de la Platon la Plotin: ch. 5. Pitagoriecii în *Istoria Cambridge al filosofiei grecești și a celei medievale timpurii* (Cambridge, 1967), p. 86.

¹⁵⁵ Martini vita Procli. J. F. Boissonade în *Diogene laertii de calculorum philosophorum vitis, dogatibus et apophthegmatibus*, d. C. G. Cober (Sripturorum graecorum bibliotheca: Paris, 1862), p. 156. 41.

¹⁵⁶ CAG 6. 1. 183. 1-3.

¹⁵⁷ EG 1. 531-618; a se vedea mai sus, pp. 170-172.

¹⁵⁸ Syrianus, CAG 6. 1. 27.9-20: Varlaam, EG 1. 564-610 (demonstrația pentru un fel de atribute esențiale ale cerului) și EG 1. 560-563. 573. 573-574 (toate lucrurile există mai genuin, mai curat și mai adevărat mai întâi de toate în suflet și mai apoi în Mintea Creatoare).

¹⁵⁹ Syrianus, CAG 6. 1. 27. 30-37: Varlaam, EG 1. 561-563 (preexistența conceptelor ființelor din Mintea Demiurgică) și EG 1. 599-602 (concepte substanțiale în suflet ca și chipuri ale celor din Mintea Demiurgică).

¹⁶⁰ Sirian, CAG. 6. 1. 28-22, cf. Varlaam, EG 1. 533-554 (... εἰ καὶ ἀπειροὶ ἦσαν ἡλιοὶ τε καὶ οὐρανοὶ).

¹⁶¹ Ταῦτα δὴ τὰ διανοητὰ εἶδη ἐν μὲν Τιμαῖῳ σαφῶς ὁ Πλάτων ἐντιθέναι φησί

primordiale.¹⁶³ Demonstrații cu privire la inteligibile sunt făcute din concepte medii ale sufletului, dar demonstrații cu privire la formele sensibile sunt făcute din astfel de exemplare.¹⁶⁴ Cu puțin timp mai apoi Sirianus a adăugat încă o precizie. Astronomii ar putea să își folosească demonstrațiile lor referitoare la cauze care sunt primare și care mai întâi potrivite fiindcă ele încep din conceptele universale posedate de sufletele noastre la nivel gnostic dar pe care sufletele duhovnicești le posedă gnostic și demiurgic. Astfel, când ele au demonstrat atributele cerului, demonstrația lor este bazată pe cauze și nu pe concluzii, dar și pe realitate.¹⁶⁵

Mai apoi există un al pasaj în prima scrisoare a lui Varlaam care arată un fel de împrumut direct de la Sirianus. Este cât se poate de semnificativ că din moment ce discuția s-a întors în spre punctul acesta în spre o întrebare teologică, iluminarea duhovnicească a povestirilor necreștine cărora li s-a dat să li se recunoască transcendența lui Dumnezeu. Acest pasaj a devenit imediat un fel de mulțumire dintre Varlaam și Grigorie Palama. Există un fel de similaritate verbală strânsă cu un pasaj din comentariul unde Sirianus a vorbit de cunoașterea unui dintre realitățile inteligibile în sine, cercul însuși.

Varlaam, EG 1. 835-838¹⁶⁶

Ἐπὶ δὲ τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ἐκεῖνο ἰσχυροζομένους ὡς οἷς μὲν ἂν θεὰ παραγενῆται ἄνωθεν καὶ φῶς ἀναλάμψη νοερὸν δι' οὗ ἐστὶ τοῖς θεοῖς τοῦ κρείττονος ἢ κατ' ἀποδείξιν τάς; τῶν ὑπερκειμένων ἔχουσι θεωρίας.

Sirianus CAG 6. 1. 180. 1-5.

Dar după cum s-a spus în *Scrisori* [Platon 7. 342AD] referitoare la aceste Cerc, cunoașterea ei nu este forma și nici numele ei și nici definiția lui la fel ca nici înțelegerea ei științifică ci mai mult o viziune a realității ce trebuie să aibă loc și... un fel de lumină intelectuală care trebuie să ofere iluminare prin care am putea să ne unim cu acea realitate.

O astfel de paralelă strânsă face destul de sigur că Varlaam a folosit comentariul lui Sirianus.

Influența lui Sirianus asupra lui Varlaam nu apare ca ceva care merge prea mult dincolo de aceste trei secțiuni ale comentariului. Mai există și alte similarități mai puțin semnificative, dar ele sunt pur incidentale.¹⁶⁷ Chiar și în pasajele de mai sus unde paralele sunt cel mai apropiate, încă mai rămân întrebări importante unde cele două diferă sau un fel de comparație parțială dimpreună. Varlaam a înclinat o ureche destul de simpatice față de învățăturile lui Aristotel referitoare la anumite subiecte, dar Sirianus a fost definitiv un adversar al Stagiritului pentru comentariul

¹⁶² Sirianus, CAG 6. 1. 82.29.83.1: Varlaam, EG 1. 599-603 (conceptele substanțiale ale sferei întru realitatea gnostică, dar și a minții demiurgic ca și unele care sunt gnostice și demiurgice).

¹⁶³ Sirianus, CAG 6. 1. 83.7-10: Varlaam, EG 1. 591-592 (am creat concepte ale unei sfere imateriale întru noi numai ca și gnostici, dar în mintea Demiurgică ele sunt atât gnostice cât și demiurgice).

¹⁶⁴ Sirianus, CAG 6. 1. 82.29-83.1.18-20. CF. Varlaam, EG 1. 591-592 (ne-am ridicat la conceptele de sferă imaterială odihnindu-ne întru noi); cf. *Soluțiile* IV. 15. 5-6.

¹⁶⁵ Sirianus CAG 6. 1. 88.24-32: Varlaam, EG 1. 599-604 („fiindcă conceptele substanțiale ale ființelor întru noi care ar putea poseda... numai la nivel gnostic anumite chipuri și ecouri ale conceptelor adunate la un loc...de Mintea Demiurgică și care la un anumit moment sunt demiurgic și gnostice, demonstrație a proprietăților ale proprietăților obiectelor naturale care ar putea fi realizate pe baza lucrurilor care sunt cauze și prin natura a ceea ce este prioritar”) EG 1. 413-414 (ἐπεὶ δεῖ τὰς προτάσεις τοῦ ἀποδεικτικοῦ συλλογισμοῦ αἰτίας εἶναι τοῦ συμπεράσματος οὐ μόνον κατὰ τὴν συλλογιστικὴν ἀκολουθίαν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ πρᾶγμα).

¹⁶⁶ Există un element important al evidenței manuscrisului de aici care nu a trecut fără să nu fie observat. În Marc. Gr. Z. 332. fol. 114v-16, diferite fraze din text (-EG 1.831-845) au fost șterse și înlocuite de un revizuitor a cărui mână este indetecabilă cu cea a revizuitorului din Vat. Gr. 1110 pe care Giannelli l-a identificat pe bună dreptate cu Varlaam („un progetto”, 180-184). În vederea importanței acestui pasaj din controversa dintre Varlaam și Palama, voi oferi textul revizuit deplin cu corecțiile autografe subliniate: μένους ἐπὶ δὲ τῶν ὑπὲρ ἐκεῖνο ἰσχυριζομένου ὡς οἷς μὲν ἂν θία παραγένηται ἄνωθεν καὶ φῶς ἀναλάμψη νοερὸν δι' οὗ ἐστὶ τοῖς θεοῖς συζυγεῖν τοῦ κρείττονος ἢ κατὰ ἀπό... δεῖξιν τὰς τῶν ὑπερκειμένων ἔχουσι θεωρίας οἱ δὲ τοιοῦτοι μὲν οὐκ ἐγένετο ὁμως δέ... παρὰ τοιούτων ἀκηκοότες τὰς περὶ ἐκείνων ἀποφάνσεις καὶ πὶ στεῦσαντες ἐπιστήμονες μὲν αὐτῶν οὐκ εἰσὶ... βελτίους δὲ τῶν μὴτε αὐτῶν ἐωροκότων μὴτε τοῖς θεοῖς σαμένους πιστευόντων καὶ δια ταῦτα μηδὲν ὑπὲρ τὰ ὁ ρώμενα εἶναι νομιζόντων ὅταν ταῦτα ἀκούσω αὐτῶν λεγόντων οὐ δύναμαι ὑπολαβεῖν μὴ καὶ αὐτοὺς ἐστὶν οὐ ὑπὸ θεοῦ πεφωτισθαι καὶ ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς γεγονέναι καὶ περὶ μὲν. Alte revizuiuri gen autograf se găsesc în fols. 100r1-2, 111r6, 116r3, 9, 12, 118r9, 140r20.

¹⁶⁷ Sirianus, CAG 6. 1. 9. 18-19 (τὸ αὐλὸν ἐν οὐχ ἦν ἔστι πάντα ἢ ἐν), Varlaam, EG 1. 540 (ὁ δὲ θεὸς οὐχ ἦν πάντα ἔστιν ἢ ἐν). Termenul de „noțiune comună” este foarte frecvent la sirianus (CAG 6. 1. 18.10.11.21.33.76.34.77.20:101.23). Similar, expresia „concepte substanțiale ale sufletului” (87. 12. 91. 30.95.16).

său care este cât se poate de mult polemic. Varlaam a eliminat elementele neacceptabile ale doctrinei neoplatonice a lui Sirianus, fiind ceva mai aproape de cea a lui Pseudo-Dionisie în limbaj și în substanță. Sufletul deplin sau Sufletul celest dispare: Demiurgul devine Dumnezeu¹⁶⁸ și ideile separate apar ca și gânduri sau concepte în mintea lui Dumnezeu. Ceea ce a reținut elementele neoplatonice au fost reținute fiindcă Varlaam a voit să demonstreze procesul „secular” al gândirii pe care l-a considerat nepotrivit în teologie. Totuși, recursul său la un scriitor neoplatonic cum ar fi sirianus arată afinitatea gusturilor lui filosofice cu cele ale cărturarilor bizantini, cel mai mult cu Nichifor Gregoras. Pe de altă parte, aceasta nu precede prezența altor influențe ca și cele din Pseudo-Dionisie și probabil Proclu.

6. O percepție directă

Un alt aspect important al teoriei cunoașterii lui Varlaam este noțiunea sa a percepției directe. După cum a insistat el în AL 5, există un fel de demonstrație numai pentru acele realități pe care intelectul le poate percepe direct (ἐφάπτεται, περιγίνεται, ἐφικνείται).¹⁶⁹ Matematica și științele naturale ar două exemple ale domeniului subiectului unde intelectului îi sunt oferite cu astfel de percepții directe.¹⁷⁰ După ceea ce am spus mai înainte, cunoașterea științifică (τὸ ἐπίστασθαι) presupune un fel de percepție directă prin acel criteriu prin care mai toate obiectele sunt cunoscute și puse sub examinare prin faptul că nu există nici un fel de cunoaștere fie a substanței în sine sau a atributelor ei esențiale.¹⁷¹ Prin urmare, cele sensibile nu pot fi studiate de facultatea intelectuală sau de un anumit criteriu și nici cele inteligibile de facultatea sau percepția senzorială.¹⁷² Există numai trei facultăți pentru percepția directă a substanțelor: percepția senzorială pentru singulari și cele particular sensibile, opinia și raționamentul discursiv al universalilor și noțiunilor matematice și intelectul pentru cele referitoare la conceptele individuale ale ființelor.¹⁷³

Deși cuvântul ἐπαφή apare de șase ori în scrierile lui Pseudo-Dionisie, el mai apare întotdeauna într-o listă de alți termeni care se leagă de percepție și cunoaștere (αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νόησις, λόγος) și cu efectul a mai multor pasaje de a afirma imposibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu în transcendența Sa deplină.¹⁷⁴ În alte cuvinte, acesta nu este folosit ca și un termen tehnic care apare a fi în scrierile lui Varlaam. Baza doctrinei calabriene este perceptul antic că cele asemenea nu pot fi decât cele asemenea.¹⁷⁵ Astfel, inteligibilele sunt cunoscute prin intelect, cele sensibile prin percepția senzorială, dar după Varlaam nu există nici un fel de facultate sau criteriu dincolo de activitățile intelectuale ale omului prin care el ar putea intra în contact direct cu cele duhovnicești.¹⁷⁶ Scolia referitoare la *Numele dumnezeiești* oferă această definiție a lui ἐπαφή:

„aici el a vorbit de un fel de aprehensiune intelectuală ca și de un fel de percepție directă, căci că atunci când punem în aplicare mintea noastră la lucrurile inteligibile și la cele imateriale într-un fel științific, noi considerăm că prin aceasta atingem în și prin intelect care este un fel de percepție prin care ei sunt, ca și cum prin atingerea celor sensibile. Dar pentru Dumnezeu noi nu posedăm nici un fel percepție intelectuală directă.

Aceasta ar putea fi posibil sursa folosinței lui Varlaam a termenului de ἐπαφή cu excepția faptului în nici un alt loc noi nu arătăm nici un fel de cunoaștere a scoliilor referitoare la lucrările lui Pseudo-Dionisie sau parafraza lui George Pachymeres.

¹⁶⁸ Cel puțin într-o formulare de mai apoi: fragment în Palama, *Triadă* 2. 1. 27 (279.1-4).

¹⁶⁹ AL 5. 78r6/9.

¹⁷⁰ Δι ὧν ἀποδείξεων ἀποδεικνύομεν τὰ ἡμῖν καταληπτὰ πράγματα οἷον φυσικὰ ἢ μαθηματικὰ καὶ ὅσων ἐφινεῖται ὁ ἡμέτερος νοῦς (AL 5. 78v.5-7).

¹⁷¹ EG 1. 660-665.

¹⁷² *Soluțiunile* III. 2. 12.14. Varlaam a vorbit de acest concept ca și de unul care s-a format ca și λόγος ψιλὸς sau νοερός λόγος în cazul inteligibilelor și de λόγος αἰσθήσκει χρώμενος, ὁ αἰσθητικός λόγος sau de ἡ λογοειδής αἴσθησις (*Soluțiunile*, III. 3. 1-2 și 4, 1. 3-4).

¹⁷³ EG 1. 660-665.

¹⁷⁴ DN 1. 5 (PG 3.593B), 2.4 (644B), 4.10 (705D), 7.3 (872A); MT 4 (1040D), 5 (1048A).

¹⁷⁵ Cf. Empedocle, citat de Arist., *De an.* 1. 2 (405b15).

¹⁷⁶ Ταῖς νοεραῖς ἡμῶν ἐνεργείας οὐκ ἄλλ τις πρόσετι δύναμις (AL 18.148v14-15).

Cea mai apropiată paralelă a celor trei facultăți citate de Varlaam se găsește în *Teologia platonică* a lui Proclu.¹⁷⁷ Aici el a menționat cele trei puteri intelective (δυνάμεις γνωριστικαί) a percepției senzoriale pentru discernerea trupurilor, a opiniei și a raționamentului discursiv care sunt un fel de activități divizibile prin care am putea percepe un fel de realități multiforme (ἐράπανται) ca și un fel de realități multiforme și unele care sunt asistate intelectual prin rațiune (νόησις μετά λόγου) care se interesează de adevăratele ființe (τῶν ὄντως ὄντων). Totuși, pentru Proclu există dincolo de aceste vârfuri ale intelectului, un fel de înflorire și existență pură (τὴν δὲ ἀκρότητα τοῦ καὶ ὡς φασι τὸ ἀνυος καὶ τὴν ὑπαξιν) care a făcut capabil să unim cu monadele și în cele din urmă cu unitatea ascunsă a monadei dumnezeiești. O astfel de facultate superioară vrea în doctrina lui Varlaam, dar astfel corespondența ar fi cumva suficient de apropiată de a sugera din nou posibilitatea unei influențe directe. Totuși, paralela este cumva incompletă la un al doilea nivel, prin faptul că opinia și raționamentul discursiv, a lui Varlaam a fost plasat prin noțiuni matematice și universalii. El a descris al treilea nivel ca și referință față de conceptele indivizibile ale ființelor, care se potrivea cel mai bine prin cunoașterea adevăratelor ființe în textul lui Proclu. Mai mult, implicațiile textului lui Varlaam la al doilea nivel este cel al realităților divizive, care ar putea corespunde exact cu ceea ce a spus Proclu.

7. Nichifor Gregora

Singura datorie care ne-ar rămas acum este de a reloca pe Varlaam în mediul filosofic bizantin. Acest lucru poate fi cel mai bine făcut prin examinarea lucrărilor lui Nichifor Gregora referitoare la subiectele abordate de calabrian.

Într-o scrisoare pe care Gregoras a scris-o (1332), probabil original adresată lui Nichifor Pepagomenos, el a făcut o distincție între domeniul celor sensibile și cel al celor inteligibile, explicând că mai toate trebuie cuprinse într-un fel potrivit, fie că încep de sus din prima sau începând mai apoi din a doua. Fiecare din aceste două metode de căutare a cunoașterii este vrednică de respect și nici nu ar putea fi considerată ca și un fel de accesare lipsită de esențialitate a accesoriilor. Filosofii antici și în special cei care au abordat știința rațională, Gregoras, au luat intelectul lor ca și ghidul lor și au urmat calea contemplației în domeniul celor de sus. După ce ei au ajuns la o familiarizare și la un fel de încredere în imaterial, ei s-au întors la realitățile sensibile care sunt posterioare prin natură, cu scopul de a avea cunoașterea lor ca nu ceva defectivă fie în extremă sau fie ca și una care ar fi incapabilă de astfel de discipline care trebuie luată ca și ceva care se pogoară de sus și de a oferi un fel de cunoaștere pentru cei slabi. Mai toți care fi incapabili de o astfel de disciplină trebuie ca și pe o scară și astfel să se întoarcă la cunoașterea adevărată. Deși acest lucru ar putea fi de lăudat, nu ar fi ceva remarcabil, căci fiind slabi în natură am putea face numai ceea ce ni s-ar cere. Dar, din contră, aceasta nu a ajuns la nivelul cunoașterii reale care s-ar pogorâ de la Unul din natură pentru a de dispersa pe sine între obiectele percepției senzoriale. Apoi, uitându-ne mai în jos, ca și din rădăcini, la Unul împărțit între cel mai Mulți, el își adună un singur val din mai multe aspecte ale lucrurilor, susținând pe toate ca și Unul. Aceasta este ceva minunat!¹⁷⁸ În acest text, evocator al platonismului,¹⁷⁹ Gregoras a văzut căile lui Platon și Aristotel ca fiind complementare în timp ce în același timp a pus mai mare accent pe primele. Varlaam a făcut de mai multe ori același lucru punând marea valoare pe primele. Varlaam a făcut mai multe prezentând acum un singur lucru, acum altul sau chiar oferindu-le pe ambele într-un singur pasaj!

Alte pasaje din scrierile lui Gregoras indică că deși el nu a avut o părere foarte bună despre Aristotel el a plecat de la doctrina platonică pentru singurul scopul de a ajuta minții mai slabe. La fel cum poezii folosesc mituri pentru a oferi chipuri ale adevărului celor ce nu sunt educați, la fel și Aristotel a folosit anumite metode care au implicat probabilitate și iluzie, nu numai de a îi duce pe cei neinițiați la anumite adevăruri. Această practică, din nefericire, a

¹⁷⁷ *Teologie platoniciene* 1. 3. 15. 1-17, ed. D. Saffrey și L. G. Westerlink, (Paris, 1968).

¹⁷⁸ Ep. 53.195.1-197.8. ed. R. Guiland, *Correspondența lui Nichifor Gregoras*, a doua ediție (Paris, 1967) Ep. 55.298.6-30, ed. St. Bezdeki, „Epistola lui Nichifor Gregoras XC”, *Ephemeris dacoromana* 2 (1924), p. 239-377. Gregoras a reprodus o mare secțiune a acestei scrisori (Ep. 53-195.10-197.8) în *Florentios* 941-964.

¹⁷⁹ Mintea ca și ghid (PL., 631D5); locuire a imaterialului (Plot., Enn. 1.3.3.6); cunoașterea reală adevărată (PL., Phrd. 248B7).

dat naștere la contradicții în scrierile lui!¹⁸⁰ După cum este evident din *Soluții*, Varlaam s-a bucurat de o tendință similară de a explica diferențele între doctrinele lui Platon și Aristotel, dar cumva cu ceva succes mai bun.

Gregoras a putut fi destul de aspru în criticismul său a lui Aristotel, dar cu mult mai mult al lui Varlaam, în special în domeniul epistemologiei. Aristotel a fost destul de eronat de a boicota formele lui Platon fiindcă el nu a fost capabil să explice cum intelectul imaterial ar fi putut cuprins materia. După cum se știe prin asemănare, la fel și intelectul trebuie să aibă recurs la idei. Formele lui Aristotel au fost mai întotdeauna nestabile și un fel de flux. Aceasta ar duce intelectul la un fel de peregrinare, alunecând din prima în a doua, ceea ce ar fi destul de străin de cunoașterea științifică (ἐπιστήμη) care sunt stabile cu ceea ce sunt stabile și permanente.¹⁸¹ Acestea nu sunt asemenea criticismelor pe care le-a folosit George Lapithes și pe care Varlaam le-a făcut ca și un fel de replică la *Soluții*, în special I și II.

Deși am fi tentați să explicăm aceste diferite paralele ca și puncte de influență ale unui om asupra altuia, este ceva mai probabil că ele ambele reprezintă un fel de mărturie comună al mediului filosofic al Bizanțului secolului al XIV-lea. Gregoras a crezut mult prea puține despre calabrian pentru a se încovoia prea jos pentru a împrumuta din ideile lui. În cazul lui Varlaam aceste poziții diferite apar într-o măsură mult mai dezvoltată decât cele ale lui Gregoras și sunt înrădăcinate într-o măsură mai mică în interesul lui în Pseudo-Dionisie sau în predilecția pentru logica aristotelică pe care a Gregoras a disprețuit-o.

8. Concluzii

O poză completă a filosofiei lui Varlaam trebuie să aștepte ediția acestei lucrări nepublicate și a unei ediții critice proprii chiar și a acelor lucrări care sunt acum în tipar. Totuși, unele reziduuri al opiniilor pot fi acum puse la punct. În ceea ce privește gândirea filosofică, scolasticismul occidental (și în special stoicismul) nu mai au nevoie de a fi considerați ca și un fel de sursă a influenței asupra calabrianului. Ca să folosim propriile lui cuvinte, Varlaam a fost „prieten al ideilor”, punând astfel ceva mai mult decât geografia între sine și contemporanul occidental William Ockham. Aceasta nu ar putea exclude posibilitatea unui anumit fel de nominalism, formal, vag în teologia lui, dar nu îl face reprobabil. Varlaam s-a împărtășit cu contemporanii lui un fel de tendință de a folosi liber atât pe Aristotel cât și pe Platon, deși nu am putea spune că aceasta nu a fost un fel de oscilație haotică a afirmării eclectismului. Tradiția platonice a fost de mai multă vreme asigurată de rolul dominant al filosofiei bizantine în virtutea folosinței lui de către Părinți în teologia lor. Predominanța lui în filosofia lui Varlaam a fost mai apoi întărită de cinstirea acordată Areopagitului. Totuși, Aristotel nu a rămas fără oponenții lui aprigi. Fizica și logica sa, cel puțin într-o formă epitomizată, au avut de mai multă vreme un loc important în educația bizantină. Reînnoirea studiilor științifice în bizanțul secolului al XIV-lea ar fi putut încuraja lectura operelor lui. După cum am menționat, Varlaam a fost el un om de știință destul de cunoscut.

Dincolo de marginile înguste ale Bizanțului, Varlaam ar fi trebuit să fie considerat un filosof mediocru care trăia într-o tradiție care a ieșit în cele din urmă sine. Istoric, importanța lui este considerată fiindcă el ne oferă un fel de portret mai deplin al anumitor idei al filosofiei bizantine (în special metafizica și epistemologia) care au fost dezbătute numai incidental de colegii lui. În cele din urmă, rolul propriu al lui Varlaam în controversa sa teologică cu Grigorie Palama ne face cel mai important să cunoaștem presuposițiile filosofice din spatele acestor idei teologice.

Inventarul operelor lui Varlaam

(a se copia din copiile xerox)

¹⁸⁰ 964-974.

¹⁸¹ Florentinos 1006-1017. Cf. *Antirrhetikos* 1. 2. 4. 3 (291. 11-15), ed. H. V. Beyer, *Bichifor Gregoras. Antirrhetika I* (Wiener byzantinische Studien 12: Vienna, 1976).

Textul *Soluțiilor* se găsește în trei manuscrise de mai înainte ale scrierilor teologice ale Varlaam împotriva latinilor: biblioteca apostolică Vatican avat. Gr. 1110 și 1106; Milan, Biblioteca Ambrosiana gr. 292 (E. 76 sup.). În alte manuscrise textul filosofic a fost omis, probabil fiindcă a avut mai puțin interes pentru teologii greci care au consultat ceste trei manuscrise și care le-au copiat pentru folosința lor în controversele cu Biserica Romei.

V Vat. Gr. 1110

c. AD 1336-1337, lucrare occidentală, i 129, folios, 208-146 mm. Contents: Varlaam, Al 1-7, 11 (fols. 94v-116v). Cel care ne-a reamintit de prezentele scrieri constă din observațiile pe care le-a făcut mai apoi: un fragment al textului referitor la fraze ale lunii de un anumit Isidor (probabil Glabas. AD 1324-1396) – fols. 117r-124v; J. Darrouzes a sugerat că Iganțiu Glabas, contemporanul lui Varlaam, ca și autor al textului a citit destul de bine „Isidor.”¹⁸² Extrase din *Logistica* lui Varlaam (SCT 2-fols. 125r-127v). Referitoare la fol. 128r există un fel de aporie anonimă intitulată: *Τί δήποτε ού πρότερον ή ύσταρον ο θεός τόν κόσμον πεποίηκεν*. Un proprietar de mai apoi al codexului a aprobat soluția problemei ridicată de Varlaam și Lapithes în *Soluțiile* V. 8. 4-7. Ultimul text este mai mult un fel de teoremă atribuită lui Apollonius al Pergamului (fol. 129v).¹⁸³

Atât C. Giannelli și A. Fyrgos au discutat corecturile autorului și revizuirile lui făcute de Varlaam în manuscrisele lui.¹⁸⁴ Natura acestor revizuiți este de a sugera că ele au fost făcute la scurt timp după compunerea lor originală a tratatului. Prin urmare, a data 1335-1336 ar putea fi propus pentru un manuscris în forma lui originală.

X=VAT. GR. 1106¹⁸⁵

Mijlocul secolului al XIV-lea, MS în două volume, lucrare occidentală, 355 folios (178 în volumul 1 și 177 în vol. 2), 220-140 mm. Vol. 1 fols. 1-61, partea originală a unui manuscris separat care conținea lucrările lui Varlaam Clabarianul. Pomenitorul volumului 1 și a întregului volum al II-lea conține comentarii platonice ale lui Olympiodorus. Conținuturile lui Varlaam MS Al 1-7, 11, 10 (fols. 1r-50); *Rugăciune* (fols. 50v-51r); *Soluții* (fols. 51r-61v).

Cea mai timpurie apariție a celui de al doilea volum format al acestui manuscris este inventarul grec din anul Domnului 1539.¹⁸⁶ Comentariile lui Olimpiodor nu sunt menționate în niște inventatorii mai timpurii care se referă numai la secția prezentului vat. Gr. 1106.¹⁸⁷ Că aceste lucruri au circulat original ca și manuscrise separate ele ar putea fi încă deplin puse în aplicare. Atât mâna scribală cât și semnele pe apă sunt distincte de cele ale secțiunilor lui Olympiodor. Între foliile 61 și 62 există un fel de ruptură în îngemănare și foliile 62r sunt uzate și ușor eronate după

¹⁸² J. Darrouzes, *Les registes de 1310 la 1376* (Patriarhatul bizantin, Seria 1, Arhivele actelor patriarhatului Constantinopolului, vol. 1: *Actele patriarhatului*, fasc. 5 [Paris, 1977], n. 2170, p. 130.

¹⁸³ Această teoremă nu apare în cuvintele grecești care au supraviețuit a lui Apolinarie, ci sunt citate de Ioan Philoponus în comentariul său referitor la Aristotel *Analitica posterioară* (ed. M. Wallies, CAG 13. 3., 105 nr. 4). Textul manuscrisului diferă destul de considerabil de versiunea lui Philoponus.

¹⁸⁴ Giannelli a descris manuscrisele cu mult detaliu („Un progetto.” 1801-84 și cf. Frygos, „La production letteraria” (n. 1 de mai sus), 116-139. Cumva a fost generos în atribuirea corecturilor mâinii lui Varlaam. Este de domeniul hazardului de a face identificații paleografice *sicuramente* când instanțele implică numai una sau mai multe scrisori sau chiar și mai multe când ne referim la anularea lor. De exemplu, voi atribui următoarele copistului original (V): *ὁμοίως* [nu *ὁμοίους* ca și Fyrgos, p. 136] Vac: *ὁμοίως* V1 (fol. 15v12), *ἐκ* supra. Fort. V1 (următoarele instanțe. Mai mult, eșuând să colaționăm un număr suficient de manuscrise împotriva lui V. Fyrgos el a eșuat să discerne caracterul complex al corecțiilor și revizuirilor și a diferitelor stadii în care au căzut ele.

¹⁸⁵ A se vedea discuția scurtă referitoare la manuscrisul din Giannelli, *ibid.*, 141-144. Nu pot să fie de acord cu ceea ce a intenționat Varlaam în acest manuscris ca și un exemplar al unor alte copii ale textului. X care este prin de greșeli de ortografie de cea mai joasă specie, care face din acest document ceva urât. Mai mult, colația celorlalte douăsprezece manuscrise împotriva lui X nu a descoperit un singur decendent din X.

¹⁸⁶ R. Devresse, *Fondul grec al bibliotecii de la Vatican a originilor lui Paul V* (Studi e testi 244: Orașul Vatican, 1965), p. 343.

¹⁸⁷ Cele mai timpurii referințe este anul Domnului 1475; a se vedea Devresse, *ibid.*, pp. 75, 114, 148, 206, 231.

cum ar putea ele fi aşteptate ale unui folio iniţial. În cele din urmă, tratatele lui Varlaam sunt acum cumva asociate cu comentariile platonice.

Secţiunea lui Varlaam stă acum ca şi ceva care pare a fi incomplet, căci textul rupe cuvintele mai înainte de finalul lui *Soluţiilor* lui Varlaam. În stadiul lui original, manuscrisul ar putea conţine două *Oraţii greceşti* după cum face şi manuscrisul de care se leagă ele, vat. Gr. 1110. semnele de apă sugerează data în prima jumătate a secolului al XIV-lea care ar fi în acord cu forma mâinii scribale.¹⁸⁸

M-Ambros. Gr. 292 (E 76 sup.)¹⁸⁹

De la mijlocul secolului al XIV-lea, lucrările occidentale, iii 306 folii (foliate i-iii, 1-85, 85, 305), 227x158mm. Conţinut: *Armonia lui Ptolemeu* (fols. 1r-107v); Varlaam, *Despre rădăcina pătrat* (ScT 3-fols. 172r-178r); Nichifor Gregora, *Capitole adăugate ale armonicii lui Ptolemeu* (fols. 178v-180r); Varlaam, *Respingerea capitolelor adăugate* (ScT 4-fols. 180r-190r); AL 1-7, 11, 10 (fols. 191r-254r), *Soluţiile* (fols. 254v-2667v); or. I-II, (fols. 268-290r); *Tratat despre eclipsele solare* (ScT 5a+b fols. 291r-300v); *Despre data paştelui* (ScT 6-fols. 302r-305v, 290v).

La finele secolului al XV-lea până la finele secolului al XVII-lea manuscrisul a cerut reparaţii şi au fost în spre mai multe copii ale textului. Manuscrisul încă mai poartă mărturia legăturii de piele pe care probabil că a primit-o în acele vremuri. În secolul al XVI-lea, el a trecut în mâinile umanistului ambrozian Giovanni Vincenzo Pinelli (1535-1601) şi în 1606 a fost cumpărată pentru Biblioteca Ambroziană de cardinalul Frederico Borromeo. Manuscrisul a fost original copiat de trei scribi în mijlocul secolului al XIV-lea.

Mai există şi alte mărturii (E) ale textului nostru în scrisoarea lui Varlaam către Neilos Trikilinos. EG 2. 228-239-Soluţiile V. 2. 1-9.

Mai există o altă mărturie (E) la textul nostru în scrisoarea lui Varlaam către Neilos Triklinos: EG 2.228-239-Soluţiile, V. 2. 1-9.

¹⁸⁸ E. G. Fols. 3-6, 4-9: cf. „Hainele 5. 6 (AD 1313 & 1341) în D. Şi Harlfinger, *Wasserzeichen aus griechischen Handschriften XIII XIV vikeka* (Zagreb, 1957), T. 313. Ar mai trebui să menţionăm aici că marca cele de a doua părţi a acetui volum X (fols. 62-178) este probabil ceva mai contemporan. Ar putea fi ceva identic cu „Fleur 4077 (anul Domnului 1340) în Mosin-Trajlic. T. 447, col. 2. Această dată ar părea că este de acord cu cea a mâinii scribului. Datarea manuscrisului faţă de secolul al XVI-lea de W. Norvin, *Olympiodori philosophi in Platonis phaedoen commentaria* (Leipzig, 1913), p. Viii şi de L. G. Westerlinck, *Olympiodorus. În platonis gorgian commentaria* (Leipzig, 1970), p. Vi ar trebui să fie remarcat aici.

¹⁸⁹ Manuscrisul este sumar descris în SA. Martini şi D. Bassi, *Cataloguri codicum graecorum bibliothecae ambrosiane* 1 (Milan, 1906), pp. 326-328.

ESTE GRIGORIE PALAMA UN EXISTENȚIALIST?¹⁹⁰

RESTAURAREA SENSULUI REAL AL COMENTARIULUI LA EXOD 3, 14: „Εγώ εἰμι ὁ ὢν”

Ioannis Demetracopoulos

Introducere

Teologii și istoricii creștini ai gândirii, expunând doctrina gânditorului iubitor al lui Hristos și a lor proprie, sunt de mai multe ori dornici de a se prezenta ca un fel persoane al căror mesaj are importante conotații de natură diacronică. Sânguințele lor s-au dovedit uneori bune. Reînnoirea valorii „misticiei creștine”, de exemplu, în timpul cel puțin al primei jumătăți a secolului nostru a instigat (conștient sau inconștient) ca mai mulți istorici importanți cum ar fi Jean Denielou, H. U. Von Balthasar și W. Völker de a cerceta exhaustiv întru caracterul mistic [tainic] al gândirii unor astfel de creștini cum ar fi Origen sau mai intensiv Grigorie de Nyssa. În ciuda naturii în general pozitive a unei astfel de cercetări, școala de gândire a acestor istorici (după cum am argumentat mai repede pe larg¹⁹¹) a fost singular și a dus numai la un fel de neglijență obstinantă – în ciuda evidenței textuale care a fost cât se poate de mult subiectul unui fel de cenzură dificilă sau a unei distorsiuni uimitoare – o trăsătură majoră a gândirii lui Grigorie de Nyssa; adică faptul că acest Grigorie nu este numai un mistic ci și un teolog *raționalist* care a crezut cu tărie că dogmele creștine primare pot fi dovedite *sola ratione*. Un alt exemplu ar fi interpretarea lui Karl Barth a celebrului *ratio Anselini* (Prosloghion 2-4) și a gândirii lui Anselm în general.¹⁹² După cum s-a arătat convențional,¹⁹³ deși

¹⁹⁰ Articol broșură publicat în Atena 1996.

¹⁹¹ Filosofie și credință, demonstrabilitatea logică a dogmelor creștine după Grigorie de Nyssa sau Fides depreceans intellectum (în greaca modernă cu sumar englez), Atena, 1996. Aceasta nu este totul, destul de ciudat, Grigorie de Nyssa s-a contrazis de mai multe ori pe sine cu privire la încrederea în puterea rațiunii credinței stabilite. El nu numai că spune explicit că este teologic ilegal de a oferi dovezi raționale pentru dogmele creștine, dar de mai multe ori a argumentat filosofic împotriva validității unora dintre silogismelor lui demonstrative produse din partea mai multora ca și dogme. Aceste aspecte importante ale gândirii lui Grigorie au ar fi fost niciodată reevaluate. Influența (acelui da dominant) a abordării „mistice” a rămas încă de neclătinată.

interpretarea lui Barth conține unele introspecții utile, se dovedește a fi de fapt, că aceasta îl face pe Anselm într-un fideist precoce de tipul lui Barth.

Cât se poate de evident, cazurile menționate mai sus sunt exemple ale unui efort anacronist, proiecția valorilor contemporane întru schema mentală a gânditorilor trecutului. Această lucrare abordează un caz similar al anacronismului. Cu patru decade în urmă, binecunoscutul specialist în Grigorie Palama, Jean Meyendorff, folosind un fel de evidență majoră a interpretării sfântului grec la Exod 3, 14 în *Apărarea sfinților isihăști III*¹⁹⁴ a caracterizat deschis gândirea lui Palama ca fiind „existențialială” și a abordat aceste expresii *verbis* în temenii „existențialismului creștin.”¹⁹⁵ De aici înainte această interpretare s-a întâlnit – cu excepția unei singure excepții – cu privire la nivelul validității textuale, cu un fel de credincioșie (axate pe orbire) și pe un fel de aderare pe anumiți teologi ai trecutului care s-au bucurat aparent de victoria binelui „orientului” creștin, a binelui asupra occidentului esențialist creștin.¹⁹⁶

¹⁹² *Fides quaerens intellectum Anselms Beweis der existence Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, 1931 (traducere franceză de Jean Carrière, Neuchatel-Paris, 1958; traducere engleză de I. Robertson, Baltimore, 1960, traducere italiană de A. Vinay, Milano, 1965).

¹⁹³ În special de M. J. Charlesworth (Prosloghionul Sfântului Anselm cu o replică din partea nebunului de Gaulino și autorul replicii către Gaulino. Tradusă cu un fel de comentariu și introducere filosofică, Tipografia universității Notre Dame de Presse [1965], Londra, 1979, 40-46). Cf. de asemenea G. Colombo, *Invitație la gândirea lui Anselm*, Milan, 1990; 44-45; G. Zuanazzi, *Anselmo d'aoasta, Prosloghion con di difesa dello Stolto di Gaulino di Marmoutiers we Riposta di S. Anselmo*, Milano, 1993, 24/25, 57-58, 117-118, nr. 6. Mai mult, nu este deloc accidental că încercarea ciudată la prezentarea lui Anselm ca și un „teolog” mistic a fostă sumată de cărțurari cum ar fi A. Levasti (*Anselm viața și gândirea*, Barti, 1929) și A. Stolz („Zur theologie Anselms im Prosloghion,” *Catolica* 2, 1933, 1-21; „Das prosloghion des hl. Anselms,” *Revue Bénédictine* 47, 1945; 331-347; *Anselm von Canthembury, sein leben, seine bedeutung, seine hauptwerke*, München, 1937), în timpul creșterii protestanților, la fel ca și a mișcării catolice care au fost foarte mult dispuse față de creștinismul „mistic.” Chiar și renașterea recentă a interpretării fideiste și a celelalte antiraționaliste a lui Anselm de către M. Corbin (*Opera lui Anselm de Cantherbury, volumul 1: Introducere generală. Monologhion și Prosloghion. Text, traducere și note, Paris, 1986: 13-17; Tomul 2, Scrisoare despre Întruparea Cuvântului și de ce s-a făcut Dumnezeu om: Introducere, note și traducere de M. Corbin și A. Galonier, Paris, 1988, 25-61*) care a fost susținută, cel puțin parțial, de același motive, după cum a mărturisit explicit autorul.

¹⁹⁴ Γρηγορίου Παλαμά συγγράμματα, τόμος Α', Λόγοι ἀποδεικτικοί, Ἀνθεπιγραφαί, Ἐπιστολοί πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον, Ὑπὲρ ἡσυχάζοντων [1962], Tesalonic, 1988: 666-12-18 (ediție în *apărarea Sfinților isihăști* de P. K. Chrestou).

¹⁹⁵ *Un studiu la Grigorie Palama, tradus de G. Lawrence* [cu câteva reliefări ale autorului], Londra, 1964, 202-227; 240 (Introducere la studiul lui Grigorie Palama, Paris, 1959, 279, 310-327).

¹⁹⁶ Primul scriitor care a cerut cumva afirmația palamită de a folosii explicit celebra afirmație a lui Sartre („existențialismul este un umanism”, Paris, 1970: p. 21) „existența precede esența”, a fost după cum am început să cunosc, teologul ortodox Pavel Evdochimov *Duhul Sfânt în tradiția ortodoxă*, Paris, 1968: 78ff). Din acele momente înainte, această afirmație „palamită” preferată a fost folosită de mai multe ori într-un sens al declarației triumfante a unor presupuse calități superioare ale tradiției teologice grecești. Citatele pe care le-am găsit ne permit să credem următoarele: P. K. Chrestou, op. cit. 353; „Γρηγόριος Παλαμάς”, în *Ἡθική καὶ θρησκευτική ἐγκυκλοπαιδεία* 4, 1964, ἡσυχαστικά Tesalonic, 1977: 256 («Ἀποφατική θεολογία») în *Ἰδιοπροσωπία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ. Συλλογὴ, κειμένων Ἐπιμελεια*. P. Dracopoulos, Ἰδρυμα Γουλανδρή Χονρ, τόμος Β, Ατена, 1983: 110-111. Τὸ ὄντολογικὸν περιεχόμενον τῆς θεολογικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου, Ατена, 1970: 79-80. Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρος [1976], Ατена, 1987: 329-330. Ἡ ἐλευθερία ἢ θερησεκία, οἱ ἀπαρχεαὲς τῆς ἐκκοσμίκευσης στὴ φιλοσοφία τοῦ δυτικοῦ μεσαίωνα, Ατена, 1991: 202, nr. 4. Τὸ μέλλον τοῦ περελθόντος. Κριτικὴ εἰσαγωγή στὴ θεολογία τῆς Ὀρθοδοξίας, Ατена, 1993 41-42. Ἡ μεταφυσικὴ τῆς ἐνεργείας στὴν Ἀριστοτελικὴ ὄντολογία καὶ στὴν Παλαμικὴ θεολογία,» *Παρνασσὸς* (Ατена), 35, 1993: 134-135. „Ἡ φιλοσοφία τῆς σχέσεως στὴ θεολογία τῆς Ὀρθοδοξίας», in *Φιλοσοφία καὶ Ὀρθοδοξία*, ἐδιτῖα . K. I Boubouris, Ατена, 1994: 143-145; *Ψυχολογία τῆς θερησεκίας. Οἱ ἀνθρωπολογικὲς συνέπειες τῆς χριστιανικῆς θεολογίας*, Ατена, 1996, pp. 90-91; B. Sijakovic, „Paradoxul cunoașterii mistice a lui Dumnezeu,” in *Filosofie și ortodoxie*, editate de K.I. Boubouris, Ατена, 1994: 274-275. A se vedea G. Manzaridis, *Παλαμικά*, Tesalonic, 1973: 44; unde ὁ ὢν este luat ca și ceva care are sensul persoanei lui Dumnezeu și τὸ εἶναι ca și ceva care însemnă esența lui Dumnezeu. La aceste citate ar mai trebui să adaug doi cercetători catolici: A. De Halleux, care a acceptat imediat interpretarea lui Meyendorff („Palamism și scolastică. Exclusivism dogmatic al unei teologii pluriforme?”, *Magazinul teologic din Louvain* 4, 1973; p. 427) și G. Podslasky care a subliniat faptul că sursa inspirației pentru comentariul lui Palama a celebrului pasaj biblic a fost *Numele dumnezeiesc* ale lui Dionisie Pseudo-Areopagitul („Gotteschau und Inkarnation. Zur bedeutung der heilsgeschichte bei Gregorios Palamas,” *Orientalia christiana periodica* 35, 1969: 10-15; 30-42). Despre legătura reală a afirmației lui Palama cu cea Pseudo-Areopagitică a se vedea pp. 33-36. Manifestul este o versiune puternică a tendinței curente ortodoxe „puternice” în Triadologie care a ajuns să fie lucrarea inclusiv a lui J. D. Zizoulas, „Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἐννοίαν τοῦ προσώπου (Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ μητροπολίτου γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος ἐπὶ τῇ συμπληρώσει εἰκοσιπενταετίας τῆς ἀρχιερατείας αὐτοῦ, Tesalonic, 1977: 287-323 = *εποπτεία* Ατена, 1983: 295-337, *Ființa ecclesială*, colecția „Perspective ortodoxe,” 3, Geneva, 1981, 23-55). Imnul gândirii grecești patristice și preferința pentru lumea modernă a Părinților Greci cu care Zizoulas își închide

Punctul meu de vedere referitor la interpretarea lui Meyendorff a gândirii lui Palama este în întregime nejustificat și total greșit. Greșeala nu constă într-o ieșire prea în relief de la Palama însuși ci mai mult în faptul că prin extragerea pasajului din contextul lui și atribuirea lui, deși este totuși o gândire pozitivă, nu există implicată un fel de importanță ontologică, care duce la un fel de direcție total lipsită de semnificație a gândirii lui Palama. În adăugire, interpretarea lui este tehnic eronată din moment ce argumentul, cerându-se pe comentariul lui Palama la Exod 3, 14 se bazează pe o traducere greșită la fel ca și pe un fel de lecturi ale două alte pasaje greșit interpretate ale lui Palama. Consecvent, un altul, mai aproape de text, interpretarea trebuie să fie oferită ceea ce ar descoperii ceea ce a spus Palama. În cursul acestor erori la fel ca și după realizarea lor, anumite noi aspecte ale atitudinii lui Palama față de filosofia greacă vor veni la lumină.

I. *Apărarea Sfinților Isihaști III, 2, 11-12 și contextul ei: Palama ca și un controversialist*

În *Apărarea Sfinților Isihaști III, 2, 11-12* (665, 14-666, 11), în care apare preferința pentru interpretarea „existențială” a lui Meyendorff a lui Grigorie Palama, în care sfântul grec produce încă un argument împotriva poziției fundamentale ale lui Varlaam citată deplin în 2, 4 (658, 27-29) că există numai un lucru fără început: esența lui Dumnezeu (... ὄντος ὁμολογουμένου βεβαίως ἐν εἶναι μόνον ἀναρχον καὶ ἀτελεύτητον τὴν οὐσίαν τοῦ τὰ πάντα πεπερικόντος Θεοῦ). După ce a produs anumite argumente împotriva validității teologice a acestui punct de vedere în 2, 4-2, 10 (659, 1-665, 13) în 2, 11 (665, 14-666, 11) Palama se sârguiește să cuprindă pe amarnicul său oponent teologic Varlaam de Calabria punându-l în următoarea dilemă: *fie de a contrazice* autoritatea ce nu a putut fi dezbătută a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul sau de a își contrazice propriul lui punct de vedere că singurul lucru fără de nici un început este esența lui Dumnezeu. Argumentul lui Palama este după cum urmează. După Pseudo-Dionisie, Grigorie spune ceva comentând la un paragraf important din *Numele dumnezeiești* (2. 7; PG 3: 645A), „esența” (οὐσία) în cazul lui Dumnezeu înseamnă una dintre puterile dumnezeiești (δυνάμεις), în special οὐσιοποιὸς δύναμις, puterea „esențializării” sau „substanțierii,” oferirea esenței sau substanței tuturor ființelor. Pe de altă parte, continuă Palama, Varlaam a pretins că există numai un singur lucru care nu are nici un început: esența lui Dumnezeu. Aceste două premise au dus necesar la concluzia că, după Varlaam, există numai o singură putere a lui Dumnezeu care nu are nici un început: adică, puterea „substanțializării” sau puterea „esențializării.” În acest caz, remarcă Palama, Varlaam este obligat să admită că există cel puțin o singură putere duhovnicească (care aici este latent construită ca și ceva diferit de esența duhovnicească) care nu are nici un fel de început. Palama a concluzionat că, el stă în planul contradicției cu afirmația inițială a lui Varlaam, că nimic în afară de esența lui Dumnezeu este fără de început. Aceasta ar fi argumentul anti-varlaamian a lui Palama în 2, 11.

Totuși, Palama pare că simte că argumentul lui a fost cumva forțat. Primul criticism ar putea fi că este un argument fals; în particular suferă de paralogismul omonimiei. După primul stadiu al ridicării premiselor lui Pseudo-Dionisie și a afirmațiilor lui Varlaam, *esența* este construită în sensul areopagitic al termenului, ca însemnând ceva din puterea „esențializatoare” a lui Dumnezeu, în timp ce în al doilea stadiu acest termen este folosit în sens palamit al *esenței* lui Dumnezeu în contradicție cu *energiile* lui Dumnezeu. Destul de ciudat, acest defect evident silogistic, nu a perturbat cu nimic presupusa bine antrenata logică aristotelică (dar în practică indiferentă) a lui Grigorie Palama.

lucrarea sa descoperă motivul real al prezenței sale că gândirea patristică grecească este „personalistă.” A. De Halleux a produs un criticism sobru și foarte semnificativ la interpretarea „patristică” (în special la gândirea capadociană) („personalism sau esențialism Trinitar la părinții capadocieni?” O controversă rea,” *Magazinul teologic din Louvain* 17, 1986, p. 133-155, 290. La finalul acestui articol, care a ajuns în mâinile mele după principalul corp al lucrării de față a fost încheiat („Note la controversa palamită și anumite topici aflate în legătură,” partea II, *Magazinul teologic grec* 9,2, 1963-1964; 269-270, cu bucurie am putut vedea cu Ioan Romanides a remarcat deja pe scurt că Jean Meyendorff a întrebuințat greșit afirmația palamită οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία (a se vedea p. 15) prin extragerea ei din context. Aceasta, după Romanides, a rezultat din greșita interpretare a termenului οὐσία și a fost consecvent un fel de interpretare „esențialistă” a gândirii lui Varlaam sau a lecturii „existențialiste” a gândirii lui Palama care a fost arătată ca și ceva nepotrivit. După cum vom vedea, interpretarea greșită este și mai profundă; în adăugire, voi încerca pozitiv să restaurez sensul deplin al gândirii lui Palama din aceste pasaje.

Al doilea punct defectiv al argumentului este acel criticism al lui Palama al folosinței lui Varlaam ale termenului de „esență” în loc de „Dumnezeu” care este pedant dar și ipocrit. Nu știa oare Palama – am putea să ne întrebăm – că mai toți Părinții vorbeau de mai multe ori de „esență” lui Dumnezeu și nu în special de sensul neoplatonic al acestui sens care a apărut în scrierile Areopagitului? Nu a fost el cel care a tras emfatic faimoasa distincție, mai în toate lucrările lui, între esența și energiile lui Dumnezeu într-un astfel de fel că „esență” este sensul ei specific ca și un fel de „oferire a ființelor” care nu aparține *energiilor* palamite, ci mai mult esenței palamite?

În cele din urmă, al treilea defect al argumentului lui Palama este văzut clar și discutat chiar de Palama, după cum el imediat a recunoscut că „esență” lui Varlaam nu trebuie necesar să fie interpretată ca având un sens special al „esenței” Areopagitului; Varlaam, spune Palama, ar fi răspuns natural că în afirmația lui prin „esență” se voiește a se spune „ceea ce are, ca și monadă și ca și ceva unic, în sine mai toate puterile menționate mai sus” (τὸ μοναχῶς καὶ ἐνιαίως ἔχον ἐν ἑαυτῷ πάσας τὰς δυνάμεις ταύτας). Astfel, Palama în 2, 12 în care restul atacului său asupra afirmației lui Varlaam este conținută, fiind restricționată doar la limba oponentului său. Iată descrierea acestui atac.

Mai întâi, fără să atingă conținutul noi formulații asupra căreia Varlaam putea cu ușurință și cu mare grijă să o reformuleze fără să abandoneze esența formulării sale inițiale, Palama a spus că Varlaam ar trebui să numească normal această ființă supremă nu ca și „esență”, ci ca și „Dumnezeu” și pentru aceasta el invocă două nume.

- i) În tradiția Bisericii numele obișnuit pentru această ființă nu este „esență” ci „Dumnezeu.”
- ii) După Scripturi (Exod 3, 14), Dumnezeu, când a vorbit cu Moise, nu a spus „Eu sunt esență” (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) și aceasta este așa fiindcă este un fel de esență care este derivată din „Cel care este” și nu „El care este” care este derivat din „esență” (οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία) căci Dumnezeu sau „Cel care este” – adaugă Palama – conține în Sine toată ființa (αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι).

Acest fel de adăugire pare că a venit de la Grigorie de Nazinaz și de la Pseudo-Dionisie (Orațiuniile 45, 3, PG 36; 625C, Oratio 28, 7; PG 36; 317B; *Despre numirile dumnezeiești* 5, 4, PG 3, 817 CD). Schema exactă a dependenței literare la fel ca și sensul acestor afirmații v-a fi deplin discutată mai jos (pp. 33-36).

În al doilea rând, până și Varlaam L-a substituit pe „Dumnezeu” pentru „esență” și prin urmare ar mai trebui să fie numai un singur lucru pe care teologul calabrian ar fi trebuit să în facă: a adăuga la epitetul ἀναρχος fraza adverbială φύσει (prin natură) – pentru nici un alt motiv, decât numai pentru a evita orice fel de confuzie posibilă ale ființei dumnezeiești necreate per se cu așa numitele de Părinți χάριτι ἀναρχοι καὶ ἀκτιστοι, acele persoane care sunt prin har fără de început și necreate (sfînții). Totuși, Palama spune că Varlaam la finele cursului întregului său argument, nu poate adopta nici un fel de argument, fără să adopte o astfel de reformulare a afirmației ipotetice în care el s-ar fi refugiat cu scopul de a oferi o replică argumentului lui Palama din 2, 11 (care în acest caz ar devenii: „ființa, prin natură, fără de început, iar o astfel de ființă nu poate fi decât Dumnezeu” – εἰς ὃ φύσει ἀναρχος θεὸς) și nici măcar în această formulă în care am putea să ne refugiem. Dina această formulă, după care puterile lui Dumnezeu există în El, ar fi cu greu compatibilă cu încercarea lui Varlaam de a dovedi puterile lui Dumnezeu ca fiind create (κτισταί). Faptul că puterile lui Dumnezeu există în El – explică Palama – înseamnă că aceste puteri îi sunt naturale; prin urmare cum am putea noi crede că aceste puteri sunt create? Prin urmare, rezultă că Varlaam nu ar fi putut de fapt să se refugieze într-un fel de reformulare a acestei prime afirmații într-un astfel de fel ca să devină [ἐν εἶναι μόνον ἀναρχον καὶ ἀτελεύτητον τὸ μοναχῶς, οὐσιοποιούς ζωογόνους σοφοδώρτους etc]. Această esență înseamnă că argumentul lui Palama din 2, 11 distruge inevitabil afirmația fundamentală a lui Varlaam – o concluzie care nu este trasă explicit de Varlaam ci numai aparent.

În 2, 13, documentele simple ale lui Palama prin unele Pasaje din Varlaam prin care Varlaam nu a afirmat că puterile lui Dumnezeu sunt create. Aceasta înseamnă că Argumentul lui în 2, 11-12 a ajuns cu adevărat la un cerc deplin. Adevărul este că acest argument nu este în nici un fel concludiv. Slăbiciunea lui, datorită naturii polemice a unor astfel de scrieri, în care argumentele, chiar și sub pretextul unei drepte credințe a dialogului între oponentii lui, se bazează de fapt pe o parțialitate care a deslușit monologul, ceea ce arată faptul că aceste lucruri (în 2, 12) în gura lui Varlaam un fel de afirmație specifică ca și cea denumită prin felul prin care Varlaam s-ar fi putut scăpa pe Palama

de atacul din 2, 11. Am putea să ne gândim cu ușurință la o formulă alternativă care nu ar oferi lui Palama nici un fel de pretext pentru un nou atac – o formulă cum ar fi „natura lui Dumnezeu.” Totuși, Palama, fiind un stăpân absolut al propriilor scrieri polemice, preferând să sugereze oponentului său absent un fel de formulare profund integratoare pe care a atacat-o imediat.

În orice caz, descriind deplin contextul afirmației dezbaterii lui Palama οὐ γάρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία, acum putea prezenta și judeca interpretarea lui Meyendorff la acestea.

II. Interpretarea greșită a lui Meyendorff. Intruziunea existențialismului în gândirea lui Palama

Expunerea lui Meyendorff (nu numai o parte) din 2, 12 este după cum urmează. În „argumentul său cu Varlaam de a pune mai înaintea lui o concepție esențialistă despre Dumnezeu, Palama a exprimat viziunea sa destul de clar. Iată ce scrie el: „numai prin această esență, am putea spune despre Dumnezeu că El se posedă pe Sine, un fel unic și unificator, a acestor puteri. Dar, în primul rând, trebuie să spunem că „Dumnezeu,” este termenul pe care l-am primit de la Biserică pentru a Îl desemna. Atunci când Dumnezeu a vorbit cu Moise, El nu a spus: „Eu sunt esență”, ci „Eu sunt ceea ce sunt.” (Exod 3, 14). Prin urmare, nu este El cel care este care vine din esență, ci esența este cea care vine din Cel care este, fiindcă „Cel care este” cuprinde în Sine mai toată Ființa.”¹⁹⁷ Traducerea franceză a ediției textului de Meyendorff este aceeași: „dar, spune el, este tocmai în „virtutea esenței Sale” că am putea spune că Dumnezeu se posedă pe Sine, într-un fel unic și unificator, mai toate aceste puteri? Dar, mai presus de toate, ar trebui să facem apel la „Dumnezeu”, căci aceasta este termenul pe care l-am primit de la Biserică pentru a desemna aceste lucruri. Dumnezeu, până nu S-a întreținut cu Moise, nu a spus, niciodată: „Eu sunt esență”, ci *Eu sunt ceea ce sunt*. Prin urmare nu este Cel care este prin proveniență din esență, ci esența care provine de la Cel care este, fiindcă Cel care Se cuprinde în Sine însuși este toată Ființa.”¹⁹⁸

După Meyendorff, acest pasaj, dovedește că teologia lui Palama este una „personalistă.”¹⁹⁹

Două cel puțin, obiecții împotriva acestui fel de interpretare pot fi ridicate imediat, *Mai întâi*, desemnarea 2, 12 ca și un punct de început al argumentului lui Palama, care distruge din nefericire gândirea integrală a acestei părți a *Apărării sfinților isihăști III*, care de fapt începe cu 2, 11 și realizează un cerc deplin la finele lui, 2, 12. În al doilea rând și ceva și mai important: ar putea pare să fie cazul unei greșeli serioase, traducerea eronată a perioadei de deschidere a lui 2, 12 (666, 12-13), care a fost intenționată de Meyendorff ca și un fel de justificare clară a unui palamist preferat „existențialist” și „anti-esențialist.” Această traducere greșită este uimitoare și trebuie să citim pasajul grec în comparație cu ceea ce am putea numii actul în paragraful grec ca și comparație cu engleza lui Meyendorff, la fel ca și cu traducerea franceză cu scopul de a realiza – mirabil lectură! – că traducerea nu numai că este ieșită din context, dar ea mai și violează anumite reguli ale sintaxei grecești:

Ἀλλ’ ἐρεῖ [Βαρθολαίμ] διὰ τῆς «οὐσίας» ἐκεῖνο λέγειν

Τὸ μοναχῶς καὶ ἐνιαίως ἔχον ἐν ἑαυτῷ πάας τὰς δυνάμεις ταύτας,

Traducerea corectă este după cum urmează:

„dar v-a spune el că [cu scopul de a evita atacul palamit expus în 2, 11] că prin termenul „esență” [inclus în afirmația menționată mai sus în 2, 4], că el voiește acesta, adică, „ceea ce este cuprins, ca și monadă și ca și unicitate”, adică, în Sine a tuturor acestor puteri?”

Diferența dintre ceea ce Palama a spus real și ceea ce a înțeles Meyendorff este cât se poate de evidentă. Din nou, Varlaam a preferat „esențialismul” ca și ceva distinct de conținutul textului ca și o simplă fantomă care îl sperie nu numai pe Palama dar și mintea lui Meyendorff, fiindcă nu ar putea exista o respingere palamită a acestui punct de vedere varlaamian „esențialist” că numai prin această esență, Dumnezeu își posedă puterile Sale de a le oferi ființelor

¹⁹⁷ “Un studiu al lui...213” (Introducere și studii...p. 292).

¹⁹⁸ Grigorie Palama, *Apărarea sfinților isihăști. Introducere. Text critic, traducere și note. A doua ediție revizuită și corectată*, Louvain, 1973: 664. Cf. articolul lui Meyendorff, „Grigorie Palama,” în *Dicționar de spiritualitate* 12, Paris, 1984: 98-99.

¹⁹⁹ *Un studiu al lui... 212-213 (-Introducere la studiul... 291-292)*. Cf. *Interpretării sale la teologia bizantină: Istorie și doctrină. Tradusă din engleză de A. Sanclade cu colaborarea lui C. Andronikoff*, Paris, 1975: p. 250.

esență, viață, înțelepciune etc... În conformitate, nu avem nici un motiv să credem că pasajul 666, 12-18 din 2, 12 se mută mai înainte la nivelul unei lupte imaginative dintre „esențialism” și „existențialism”, cu Varlaam în rolul „ticălosului”, mai precis acel teolog „existențialist” occidental și cu Palama în rolul „eroului”, mai precis acel teolog „personalist” și „existențialist.” Ar fi absurd să presupunem că Palama a folosit o armă pentru a apăra un dușman non-existent „esențialist”. Argumentul lui Palama în 2, 12 își poate ajunge la final fără să se împrumute din gândirea filosofică și teologică a secolului al XX-lea. Dacă vom insista să interpretăm (nejustificat, după cum s-a dovedit) faimosul pasaj palamit $\text{o}\acute{\upsilon} \gamma\alpha\rho \acute{\epsilon}\kappa \tau\eta\varsigma \text{o}\acute{\upsilon}\sigma\iota\alpha\varsigma \text{o}\acute{\upsilon} \omega\nu, \acute{\alpha}\lambda\lambda' \acute{\epsilon}\kappa \tau\omicron\upsilon \delta\omicron\nu\tau\omicron\varsigma \eta \text{o}\acute{\upsilon}\sigma\iota\alpha$ ca și un fel de expresie a unei „teologii existențiale”, el v-a trebui să arate cum noțiunea de „Dumnezeu ca persoană” precede ontologic pe cea de „Dumnezeu ca și esență” și care ar putea slujii ca și un argument anti-varlaamian al lui Palama 2, 11-12 și, pentru acest motiv, eu îmi mărturisesc deschis lipsa mea de a inventivitate.

Prin urmare, ce a cauzat această traducere greșită total, ce explicație am putea pune înainte decât numai proiecția lui Meyendorff a elementelor gândirii moderne dintr-un trecut al gândirii creștine, care a fost de facto lipsit de semnificație problemelor moderne culturale, filosofice și chiar celor teologice după cum a rezultat din dezvoltarea existențialismului curent filosofic? De fapt, acesta nu este numai un fel de ghicitoră plauzibilă, căci Meyendorff este cel care a declarat lipsit de ambiguitate în crezul său în caracterul „modern” al teologiei lui Palama. După el, Palama ca și teolog, „în anumite aspecte, este mult mai la zi decât alții referitor al preocupărilor gândirii moderne;” astfel el a explicat deschis, „fără să ne închidem ochii în fața lipsei de completitudine a concluziilor sale și fără să fie constrâns de formulații la care autorul lor a atașat nici un fel de valoarea absolută, căci noi găsim în gândirea sa, luată ca și întreg, un răspuns constructiv la provocarea creștinismului adresată epocii moderne: o teologie personalistă și una existențială.”²⁰⁰

²⁰⁰ Un studiu la..., 6, 240 (*Studiu introductiv...*, 13-14; p. 327). Cf. chemării lui teologice de a „dezvolta un trinitarism creștin consistent cu acea tradiție [cea patristică] în timp ce se confruntau cu provocările vremurilor noastre... cu cât mai mult pătrundem în profunzimea lor [cea a Părinților] a experienței Dumnezeului Triun, cu atât mai mult descoperim implicații pentru soluțiile propriilor noastre probleme” [„Sfânta Treime în Teologia Palamită”, în M. A. Fahey și Jean Meyendorff, *Teologie trinitară între orient și occident: Toma de Aquino vis-a-vis Grigorie Palama*, coloana „Memoriile patriarhului Atenagora”, Brookline, 1979; p. 42]. Pentru un astfel de criticism împotriva interpretării lui Meyendorff, a gândirii lui Palama în general a se vedea A. de Halleux, „Palamism și scolastică...” 439. Critic cu Meyendorff în acest punct au fost doi teologii ortodocși: E. Behr-Sigel, („Reflecții despre doctrina lui Grigorie Palama,” *Contacte* 12, 1960; p. 122) și V. Krivoseine, „Sjvatoj Grigorij Palama, Lincost i ucenie po dedavono opublikovannym meteralam,” *Mesagerul exarhrhatului patriarhatului rus în Europa Occidentală* 9, 1960, nr. 33-34: 101-102, nota 1; citată de D. Stiernon, „Buletinul referitor la palamism,” *Magazinul studiilor bizantine* 30, 1972; 258). Nici una dintre aceste critici nu a provocat interpretarea arbitrară a comentariilor lui Palama la Exod 3, 14 în *Apărarea Sfinților Isihaști*, III. Cazul pe care ni-l pomenește Meyendorff, până la un anumit punct, a efortului similar al lui Etienne Gilson, a fost că primul istoric creștin care a încercat să stabilească o „interpretare” existențială a gândirii creștine, acela fiind Toma de Aquino, pe baza interpretării „revoluționare” și „creatoare de epocă” la Exod 3, 14. În același timp Gilson a găsit timp pentru teologia lui Augustin (la fel ca și cu cea a lui Ioan Damschinul și Anselm de Cantembury) mult prea multă „greacă (antică) și „cele esențialist” (*Introducere în filosofia creștină*, Paris, 1960: 45-128 și passim; *Dumnezeu și filosofia*, Universitatea din Yale, [1941], 1967; 38-73; *Realismul tomist și critica conștiinței*, Paris, 1939: 220-222; *Duhul filosofiei medievale; Conferințele de la Gifford*, Pirma serie, Paris, 1932: 45-86; *Istoria filosofiei moderne în evul mediu* (1955), Londra, 1989: 92; 368-369]. Punctele lui de vedere au fost privite cu multe obiecții. J. F. Anderson, (*Augustin și ființa. Un eseu metafizic*, Haga, 1965) care a încercat să arate că metafizica lui Augustin ar putea cu foarte mare ușurință să fie descrisă în termenii „existenței” – la fel de bine ca și metafizica lui Augustin. Mai mult, J. F. Callhan, comentând la viziunile lui Gilson, a vorbit (nu fără nici un motiv) de un fel de „accent justificabil” asupra caracterului „ne-existențialist” al metafizicii creștine primare și a celei grecești. (*Augustin și filosofii creștini. Conferințele lui Augustin 1964*, Universitatea din Villanova, 1967: p. 99, n. 12). În ceea ce îl privește pe Aquino, poziția lui K. Kremer (*Die neuplatonische seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1966: xxviii, 146, 384, 393-395; 416-417; 442) care s-a întâlnit cu mari aclamații din partea din partea lui W. Beierwaltes în *Philosophische Rundschau* 16, 1969: 199-169), comentând la dezbaterea lui Kremer-Gilson, estimează că aproximativ ambele puncte de vedere sunt egal de prezente în textele Toma și nu sunt mutual excluse per se și nici nu au fost exprimate de Aquino. În ori caz, viziunile lui Gilson au fost, chiar și pentru un istoric cu puternice viziuni disensioniste, ceva stimulator și nu ceva eronat și ceva care nu poate fi repetat, la fel cum am avea de realizat în cazul „interpretării” lui Meyendorff, a gândirii iubitelui său erou ortodox Grigorie Palama. În acest fel, este vrednic să remarcăm că Gilson niciodată nu l-a menționat pe Palama ca și un „existențialist”, în timp ce în același timp Meyendorff, ignorând complet numeroasele publicații ale predicii lui Gilson care îl predica „existențialismul” lui Aquino și dacă el spus în reprezentarea tradiției „esențialiste” (*Un studiu al lui...* 204-O introducere la studiu, 282). Este dificil să credem că acest conflict mutual într-un fel de ignoranță mutuală ca și un rezultat al unor lecturi lipsite de perspectivă ale textelor și este greu de evitată concluzia ca mai toți istoricii să favorizeze (conștiente sau nu)

2. Palama și noțiunea greacă de Dumnezeu ca și *αὐτοπάρακος*

Cu scopul de a realiza cât de mult poate merge o astfel de lectură greșită, ar fi cât se poate de instructiv să examinăm al doilea și ultimul argument dintr-un alt pasaj palamit pe care Varlaam l-a produs în încercarea lui de a dovedi așa numitul „personalism” presupus. El scrie: „cu o mare claritate Palama a proclamat (*Ἰμποτρίβα lui Gregoras II*, 34-35; Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράμματα, τόμος Δ- 290, 19-291, 2) că originea esenței lui Dumnezeu este ipostasul Tatălui, căci chiar și dacă nu ar fi așa, personalismul creștin nu ar oferi loc esențialismului filosofilor greci: „esența lui Dumnezeu ar produce în Sine și Dumnezeu ar fi propriul Său Tată, ca și o laudă a celor celebrii între elini care mai înainte au pretins: ... că de fapt Dumnezeu există și Lui îi aparține esența lui Dumnezeu și nu numai energia Lui.”²⁰¹ Dacă citim textul lui Palama vom ajunge la următoarele concluzii.

- i) În nici un alt loc Palama nu a proclamat că Tatăl este sursa esenței lui Dumnezeu; aceasta nu este decât un fel de afirmație arbitrară prezentată de Meyendorff ca și una care a respins noțiunea greacă de Dumnezeu, ca și ceva derivat de sine.
- ii) Palama a spus că este greșit să spunem că este eronat să spunem că esența lui Dumnezeu este derivată din Sine sau că Dumnezeu este Tatăl (sursa ontologică) a propriul său sine (*αὐτοπάρακος* ἢ οὐσία τοῦ θεοῦ καὶ αὐτοπάτωρον ὁ θεός), a doua parte a acestui fel de negație refuză nu numai viziunea greacă a *aseității* lui Dumnezeu dar și viziunea lui Meyendorff că una dintre persoanele duhovnicești, anume Tatăl, a produs ceea ce am putea numi esența lui Dumnezeu.
- iii) Afirmația *αὐτὸς μὲν γὰρ ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ τε θεία οὐσία καὶ ἡ θεία ἐνέργεια* (τόμος Δ, 291, 1-2) aceasta nu implică complicata noțiune de Dumnezeu, ontologic vorbind, *ceea ce implică mai întâi* noțiunea complicată de Dumnezeu, vorbind ontologic, *mai întâi* fiind un fel persoană și *mai apoi în al doilea rând* ea ar putea avea esență și energii. Dacă vom citi pasajul într-un duh de

un fel de sfânt după propria lui tradiție – Gilson cu anumite evidențe reale, Meyendorff cu propria lui evidență. Mai profund într-un fel de „existențialism” pretins a acestui sau aceluia gânditor creștin și mai presus de orice, cu un fel de indiferență personală față de această sau acea tradiție teologică, un fel de „revizuire” a interpretațiilor existențiale și un fel de realizare a faptului evident că modalitatea „existențializării” unor figuri remarcabile din istoria teologiei creștine și a filosofiei au început cu un fel de eforturi similare a „existențializării” creștinismului modern în sine, într-un fel de încercare de a prezenta un fel de religie puternic atacată în numele modernității ca și un răspuns la provocările moderne și la cele culturale și la diferite alte probleme. Teologi protestanți eminenți și istorici ai gândirii cu ar fi Karl Barth și P. Tilich (deși i-au acuzat pe teologii liberaliști din secolul al XIX-lea cum ar fi A. Harnack care se gândea la „secularizarea” creștinismului) au fost punctul de început al acestui proces. Mai apoi ei au fost urmați de alți colegi catolici (după un fel de netezire a unor exagerări grave) și în cele din urmă a unora ortodoxe care au ajuns să fie adăugate și completate, ca și reprezentativi ai propriei lor tradiții teologice, teologia protestantă la fel ca și cea catolică, cu un sentiment că singura tradiție care a fost mai întotdeauna „existențială” și „personalistă” a lor, în timp ce protestanții și catolicii au fost descoperitori târzii ai adevărului „persoanei.” Această parte a istoriei luptei pentru existență în direcția varietății creștine de pe parcursul timpului. Totuși, această poliță nu ar fi putut exercita un impact semnificativ asupra studiului istoriei teologiei și filosofiei medievale, care ar fi condus la deprecierea de sine a oricărei încercări de a reconstitui chipul real a gândurilor trecutului: regula priorității absolute a textelor. Totuși, Gilson, (*Ființă și esență, a doisprezecea ediție revizuită și argumentată, al treilea tiraj a fost argumentat, a doua ediție*, (Paris, 1987, apendicele II: 352-357), într-o replică către criticismul lui W. Barrett (*Omul irațional. Un studiu în filosofia existențială*, New York, 1958; p. 94) prin care Gilson a proiectat anumite elemente ale existențialismului modern al gândirii lui Toma de Aquino, ca și revers al acestui punct de vedere; el spune că a fost studiul noțiunii lui Toma de *esse* sau „existență” care l-a inspirat să îl studieze pe Kierkegaard și iată c-a s-a întâmplat tocmai reversul. El mai citează anumite pasaje din *Ființă și anumiți filosofi* [Institutul pontifical de studii medievale, Toronto, 1952, p. 167]: „totuși, filosofia tomistă nu este existențialism, cel puțin după cum este înțeles cuvântul, decât numai dacă înțelegem că este un fel de existențialism care ar trebui să fie înțeles în acest fel. A duce punctul mai înainte ar însemna să slujim anumite puncte de aici. Ar mai trebui să vedem să prindem în linia de gândire lectura „existențială” a lui Grigorie de Nyssa de către Hans Urs von Balthasar (*Prezență și gândire. Eseuri despre filosofia religioasă a lui Grigorie de Nyssa*, Paris, 1942 în toto și în special pp. 140-150), cu circumspecție. Pentru o aderență promptă și credincioasă la „existențialismul” lui Balthasar a gândirii lui Grigorie de Nyssa a se vedea B. Tatakis, *Η συμβολή της καπαδοκίας στη χριστιανική σκέψη*, Atena, 1960, p. 269. Pentru note critice a se vedea, Ioannis Demetracopoulos, op. cit. Pp. 135-143.

²⁰¹ După Meyendorff, acest pasaj îl pune pe Palama în linia unui anumit „personalism” al capadocienilor, Maxim Mărturisitorul și în general tradiția grecească teologică, „trăsătura fundamentală” care este, la drept vorbind un personalism, în late cuvinte viziunea că „persoana este o sursă,” *nu un fel de produs al naturii*, natura prin partea sa fiind sursa și cauza energiilor (Un studiu la... 212-213, *Introducere la studiu...* 291-292, italicile îi aparțin lui Meyendorff).

ascultare față de el, v-om putea vedea că aici Palama nu face decât să afirme poziția fundamentală că Dumnezeu nu este numai un fel de esență a Sa ci și un fel de energii ale Sale, într-un astfel de fel ca să sublinieze a doua parte a poziției sale și este o rușine că sunt obligat să fac așa fel de remarci silogistice cu scopul de a vedea în textul lui Palama numai ceea ce voint Palama să scrie și să evit a confunda o muscă cu un elefant.

În ceea ce privește argumentul lui Palama luat ca și întreg (ceva care este interesant pentru scopul nostru ceea ce ar putea să ne uimească), reluând după cum urmează că în *Împotriva lui Gregoras II*, 34-35 Palama a încercat să respingă viziunea lui Gregoras că noțiunea lui Maxim Mărturisitorul τῶν ὀντων ἀρχαί sau ἃ ὁ θεὸς νοεῖ (*In de divinis nominibus* 5, 6; PG 4: 320B) ar putea fi identificate cu esența lui Dumnezeu și care s-au dovedit, din contră, această noțiune trebuie luată ca și ceva care se referă la energiile lui Dumnezeu. Silogismul este după cum urmează: Dacă αἱ τῶν ὀντων ἀρχαί și ἃ ὁ θεὸς νοεῖ care sunt egale cu esența lui Dumnezeu (afirmația lui Gregoras) și dacă acele lucruri sunt din (ἐκ) ca și esența lui Dumnezeu (afirmația lui Maxim și a lui Pseudo-Dionisie), fiind concluzionat că esența lui Dumnezeu este ceva derivat din Sine sau în alte cuvinte, că Dumnezeu este Tatăl propriului Său Sine – quod absurdum est. Prin urmare, premisele lui Gregoras (la fel ca și Maxim și Pseudo-Dionisie) sunt necesar eronate.

Acum, respingerea ființei lui Dumnezeu ca și un fel de esență derivată din Sine nu trebuie în nici un fel să fie interpretată ca și ceva implicată ca fiind una dintre persoanele lui Dumnezeu ca fiind sursa esenței lui Dumnezeu; acest fel de afirmație apare, după știința mea, fie explicit sau implicit, în mai nici una dintre lucrările lui Palama. Acest fel de respingere ar putea foarte bine (adică fără să mai adauge ceva) să voiască că implică că Palama a voint să afirme că esența lui Dumnezeu nu face decât să existe și acest fel de interpretare devine ceva și mai plauzibil dacă am putea găsi alte doctrine grecești particulare ofensiv numite prin implicație de Palama „gânguriri” (ὕθλος). În a șasea *Eneadă* (8, 20, 22-23) ne întâlnim aici cu ceva extrem de similar cu fraza lui Palama αὐτοπάρακτος ὁ θεός, care ar fi expresia greacă a *aseității* lui Dumnezeu: αὐτὸς ἐστὶ καὶ ὁ παράγμων ἑαυτὸν. Acest fel de afirmație, formulat ca și ποιεῖν ἑαυτὸν (8, 20, 19-20) fiind apărată de Plotin pe larg.²⁰² Chiar și dacă numele de αὐτοπάτως ca și referință la Dumnezeu care trebuie construit ca și ceva inserat în contextul lui Palama. Uneori Plotin a folosit numele de referință la Unul (a se vedea e. G. *Eneada* II, 9, 2, 2-4; V, 1. 1.1. 9-11; 8, 4). Acest fel de folosință merge înapoi la *Epistola IV* a lui Platon (323D 4).

Posibilitatea că Palama a făcut apel în special la doctrina plotiniană a fost cerută de faptul că comentariul lui Maxim la pasajul din *De divinis nominibus* 5, 6 (PG 4, 820C), la care a făcut apel Grigorie cu scopul de a își justifica viziunea sa că ființa lui Dumnezeu ne îngăduie numai esența lui Dumnezeu și care este realizată prin asimilarea doctrinei plotioniane că Intellectul în creațiile Lui intelectuale se gândește pe Sine: ὅταν δὴ ὁ νοῦς ὁ ἀληθινὸς ἐν ταῖς νοήσεσιν αὐτὸν νοή καὶ μὴ ἐξῶθεν ἢ τὸ νοητὸν αὐτοῦ ἀλλ' αὐτὸς ἢ καὶ τὸ νοητὸν νοή καὶ μὴ ἐξῶθεν ἢ τὸ νοητὸν αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτός ἢ καὶ τὸ νοητὸς ἐξ ἀνάγκης ἐν τῷ νοεῖν ἔχει ἑαυτὸν αὐτὸν καὶ ὅρα ἑαυτὸς ὅρων δ' ἑαυτον οὐκ ἀνοηταίνοντα ἀλλὰ νοοῦτα ὅρα (Enadele II, 9. 1. 46-50; cf. Eneadele, V, 5 passim).

În ceea ce privește posibilitatea ca Palama să îl fi citit pe Plotin, nu avem nici un fel de evidențe. Mai întâi, în *Prima scrisoare către Varlaam* 46 (τόμος A, 252, 8-22) și *Apărarea Sfinților isihăști* II, 1, 7 (τόμος A: 471, 10-14; 17-19), scrisă mai înainte de *Împotriva lui Gregoras*, a menționat două evenimente din *Viața lui Plotin* de Porfirie (2, 23-29; 9, 1-6; 22, 35-38; 45-47) într-un fel care ne face să credem el a citit textul lui Porfirie. Textul lui Palama este un fel de parafrază a textului lui Porfirie, în timp ce cea mai puternică evidență este că Palama citează verbal două pasaje din răspunsul lui Apollo către Amelius în care sufletul lui Plotin a fost pierdut după moartea lui. Dacă, prin urmare, *Viața lui Plotin* scrisă de Porfirie a fost cumva disponibilă lui Palama, este foarte rezonabil să presupunem că *Eneadele* au fost și ele disponibile lui. Din câte știm, textul *Vieții lui Plotin* este mai întotdeauna atașat de tradiția

²⁰² Despre libertatea absolută – chiar și în legătură cu esența Lui proprie a Unuia plotinian a se vedea Beierwaltes, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorita. Lo Spirito e l'uno. Introductione di G. Reale, traduzione di E. Peroli*, Milan, 1919 ff. Acest punct este remarcat chiar și de E. Von Ivanka (*Platonismul creștin. Recenzie și transformare a platonismului în patristică* (1964). *Prezentare de G. Reale*, Introducere de W. Beierwaltes, Milan, 1992; pp. 139-140, nr. 38), care este voit să vadă și să accentueze caracterul presupus existențial al gândirii patristice (în special Grigorie de Nyssa) în contradistincție cu cel grec filosofic.

manuscriselor din secolele 13-15 până la textul Eneadelor²⁰³; aceasta înseamnă că mai toată lumea care a citit *Viața* în aceste secole ar fi putut citii la fel de bine și *Eneadele*. În al doilea rând, după cum a remarcat R. E. Sinkewichz,²⁰⁴ în cele *O sută și cincizeci de capitole 3* (τόμος E: 39, 13-15), scrise mai înainte de *Împotriva lui Gregoras II*, Palama se referă la doctrina lui Plotin (*Eneada V*, 1; περί τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων) a „Minții” ca și ceva substanțial diferit de Cel mai de sus sau de Dumnezeu.

O ultimă bucată de evidență care a fost oferită de Palama în *Eneade* a fost oferită de mai multă vreme de C. Kern.²⁰⁵ Comentând la cele *O sută și cincizeci de capitole 3-4*, unde Palama a argumentat împotriva punctului de vedere platonice și a celui plotinian a lui *anima mundi*, Kern a conchis că Palama a tras anumite puncte de vedere din *Eneade* II, 2,2 și IV, 4, 14. În timp ce sugestia că aceste pasaje plotiniene particulare au fost citite de Palama ar fi ceva care este pus sub semnul întrebării și ar mai avea nevoie de mai multă luare în considerare. Totuși, este dincolo de țelul acestei lucrări, pentru analiza generală de a fi adevărată. În încercarea lui de a respinge (fără nici un fel de indiscrimination ceea ce am putea denumi ca și „elinice”) doctrina „sufletului cosmic”, Grigorie Palama a făcut aluzie la unele doctrine plotiniene caracteristice care, datorită rarității referințelor bizantine directe la ontologia și la cosmologia platoniană, au fost cu greu posibile să fie familiarizate cu câteva din pasajele din *Eneade*. În special expunerea lui Kern, fiind reformulată ca să se integreze cu anumite evidențe mai detaliate, indică că cele două paralele între textul lui Palama și cel al lui Plotin din *Eneade*. Mai întâi, putem fi cât se poate de siguri că referințele lui Palama la „sufletul cosmic” (κοσμική ψυχή) care nu se referă nici la filosofia platonice²⁰⁶ și nici la cea stoică,²⁰⁷ ci mai mult la cea plotiniană. Palama a construit acest „suflet” ca și ceva care își „are generarea din intelect”, care în schimb este ceva „esențial diferit de o entitate extremă” care este numită de povestirile elinice „Dumnezeu” (ψυχήν... ἐχοῦσαν τὴν γένεσιν ἐκ νοῦ ὃν δῆποτε ἐνείκον ἄλλον τὴν οὐσίαν εἶναι λέγουσι παρὰ τὸν ἄκρον ὃν φασιν αὐτοὶ θεὸν).²⁰⁸ Este cât se poate de remarcabil că acest fel de descriere a ierarhiei ontologice plotinice trage, într-un fel caracteristic lui Plotin, principala dihotomie dintre dumnezeirea sufletului și sursa lui, intelectul, pe de o parte și Dumnezeirea extremă, cea Supra-esențială, pe de altă parte (*Enneade V*, 4, 1, 5.7). Chiar și Dumnezeu sau numele Unuia ὁ ἄκρος este în mod esențial unul plotinian (*Enneade V*, 1, 1, 24-25; 3, 12, 41). În al doilea rând, Palama a atacat viziunea unui suflet cosmic ca și sursă a sufletelor noastre. Acesta este un punct de vedere afirmat explicit de Plotin (*Enneade III*, 9, 3, 1-4; IV, 9 în toto etc).

Evidența, prin urmare, confirmă ipoteza că „interogația” greacă Palama o atacă în *Împotriva lui Gregoras II* care este un fel de doctrină plotiniană expusă în a șasea Eneadă.

Spre adăugire, vehemența criticismului lui Palama a doctrinei are o vehemență egală modulului unuia dintre cei menționați mai sus ca și referință palamită la Plotin (p. 22). În prima dintre ele Palama a menționat apariția unui demon (δράκων) care a pătruns sub patul lui Plotin cu câteva momente mai înainte ca acesta să își dea duhul și a concluzionat din aceasta, ca și un adept deplin al interpretării anti elinice creștine timpurii a Psalmului 95,5: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια (toți dumnezeii popoarelor sunt demoni),²⁰⁹ iar Plotin a fost în timpul vieții posedat de un

²⁰³ Plotinii opera. Ediderunt P. Hnery și H. R. Scheyzer, Tomul I; Porfirie vita Plotini, *Eneadele I-III*, Oxford, 1964; vi-viii (introducere).

²⁰⁴ Sfântul Grigorie Palama, *Cele o sută cincizeci de capitole*, O ediție critică, traducere și studio, Institutul pontifical de Studii Medievale, Toronto, 1988, p. 87, nota 12.

²⁰⁵ „Elementele teologiei lui Grigorie Palama,” *Irenikon* 20, 1947; pp. 179-184.

²⁰⁶ Timaeus 34C-36D; *Leges* 892A-899D. Totuși, este destul de posibil (deși în nici un caz nu este sigur) că Palama a făcut aluzie aici la doctrina lui Platon în *Timeus*, de asemenea, unde un fel de Treime supra-mundană este cumva terminologic identică cu cea palamită care a fost expusă (Θεός sau δημιουργός, νοῦς, ψυχή). Totuși, cred că dacă Palama s-a referit necesar la un fel de doctrină plotiniană corespondentă este un lucru care poate fi cumva estimat.

²⁰⁷ A se vedea P. Moreau, *Sufletul cosmic de la Platon la stoici*, Paris, 1939. de asemenea, A. A. Long și D. D. Sedley, *Filosofii elini. Vol. 2: texte latine și grecești cu note și bibliografie* [1987], Universitatea din Cambridge, 1989, p. 321.

²⁰⁸ *Cele o sută și cinci capitole 3* [Γριγορίου τοῦ Παλαμά συγγράμματα..., τόμος E., Ed. P. K. Chrestou, 39, 13-15- R.E. Sinkewichz, op. cit. 87, 38-40.

²⁰⁹ A se vedea *Dialogul lui Iustin cu Trifon Iudeul* 79, 4; 83, 3 (PG 6, 664A), 673A); Teodoret al Cirului, *Epistola* 146 (PG 83; 1400BC), *Contra imaginum calomniatores* a lui Ioan Dmasachin 1, 24 (editat de B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, III, Berlin-New York, 1975: 114, 1-115, 23). Cf. *Apologetica lui Tertulian* 22-23 (PL 1. 404B-416A). Palama adoptă *Apărarea lui a sfinților isihăști* 1, 1, 18, (Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράμματα, τόμος A, 381, 17-18 și 23-24. Cf. Ioan 3, 13-15. “Această înțelepciune [seculară] nu este înțelepciunea

demon, după cum el a mărturisit în timp ce își făcea, cu câteva momente mai înainte de apariția demonului, dorința de a merge imediat lângă demonul lui luat drept Dumnezeu. Aceasta ne reamintește de eticheta ofensivă pe care Palama a pus-o sufletul omului care a inventat toate aceste lucruri fictive și nebunești referitoare la existența unui „suflet cosmic” ca și conducător al lumii sensibile și sursă a restului sufletelor umane; Palama a spus că mintea unui astfel de om este κακοδαίμων, adică este posedată de un demon viclean.²¹⁰

A doua referință palamită la Plotin nu numai că este negativă dar este cât se poate de nedreaptă. Palama a distorsionat informația lui Porfirie (*Viața lui Plotin* 9, 1-6) că Plotin, pe lângă ascultătorii lui masculini (op. cit. 7 în toto), „au fost și femei, care au fost foarte mult dedicate filosofiei: Gemina, în casa căreia a trăit ea și fiica sa, Gemina, care a avut același nume ca și maica ei și Amficlea, care a devenit soția lui Ariston, fiul lui Iamblicus” ca și un fel de îndoială referitor la castitatea ei și ca să concluzioneze că el era un om pătimaș care merita pe bună dreptate cuvintele Scripturii (Înțelepciune 1, 14): σῶμα κατὰ χρεω ἁμαρτίας (un trup rob al păcatului). Ostilitatea lui Palama față de Plotin în comentariul său total nedrept este arătată și mai mult de faptul că el nu a ezitat să îl acuze pe Plotin că este pătimaș, în ciuda mai tuturor evidențelor care dovedesc plin de luciditate indiferența lui Plotin față de ceea ce am putea numi *dolce vita*. Doar cu câteva rânduri mai înainte ca Porfirie să menționeze că femeile care au fost ucenițele lui Plotin, ni se spune că Plotin a avut o atitudine puternic ascetică față de somn și mâncare pentru ca să „își poată îndrepta continuu intelectul spre contemplație.” (op. cit. 8, 21-23). Pe lângă acestea, el ne-a informat (op. cit. 15, 6-17) despre reacția lui Plotin la apărarea retorică a lui Diofanes a platoniceului Alcibiade (*Symposium* 216B-219D) în care a arătat că un elev cu scopul de a avansa în studiul virtuții ar fi trebuit să aibă relații sexuale cu maestrul său dacă aceasta dorea maestrul său. Când Plotin a auzit acest lucru, el a încercat de mai multe ori să părăsească întâlnirea, dar s-a reținut și după finalul conferinței el i-a conferit lui Porfirie datoria de a scrie o respingere a cuvântării lui Diofanes. Respingerea produsă a fost foarte lăudată de Plotin. Totuși, este destul de ciudat să vezi un om dedicat ascetismului creștin din secolul al XIV-lea cum a fost Grigorie Palama de a se face că închide ochii în fața unui ascetism profan al un filosof din secolul al III-lea cum a fost Plotin. Este ciudat fiindcă Palama a fost destul de inteligent de a realiza similaritatea dintre cele două atitudini și fiindcă filosofia lui Plotin la fel de bine ca și viața sa este atât de mult caracterizată ca și întoarcere a vieții de dincolo de moarte, astfel că nu mai este lăsat nici un fel de loc pentru criticismul onest al voluptozității.

Cu scopul de a epuiza exhaustiv mai toate sursele probabile, lăsați-mă să adaug că noțiunea de αὐτοπάρακος ca și o noțiune lipsită de aplicație la Dumnezeu creștin este conținută cât se poate de explicit în acel text al lui Palama, după cum știm cu certitudine, că a fost citit: adică acele *Întrebări pseudo-creștine iustinieni* (3, 1).²¹¹ Autorul acestui text a atribuit „grecilor” noțiunea că Dumnezeu este αὐτοπάρακος (derivat din sine) și încearcă să respingă filosofic acest lucru. Bineînțeles că acest lucru, aceasta nu contrazice punctul de mai înainte că Palama l-a citit pe Plotin; de fapt, aceasta nu face decât să comenteze și să facă plauzibilă povestea că, mai în toată probabilitatea, Palama a citit în *Întrebările creștine Pseudo-Iustinieni* acea noțiune în discuție a Unuia grec (fără nici un fel de alte calificatii), în timp ce cititorul Eneadei a șasea a avut șansa de a verifica acest lucru găsind persoana lui Plotin ca și un fel de insistență greacă. În orice caz, dacă am prefera să ne îndoim de scenariul că Palama l-a citit pe Plotin și a privit *Întrebările creștine* ca și pe un fel de sursă probabilă de a sublinia textul lui Palama, faptul rămâne că noțiunea unui Dumnezeu „derivat din Sine” este un fapt confruntat de Palama ca și un fel de noțiune greacă prostescă.

Devine din ce în ce mai clar, că această poveste nu este dincolo de adevăr, că Palama a respins-o ca și o simplă „ghicitoră” acest punct de vedere „personalist” atribuit arbitrar lui de Meyendorff și care de fapt a fost produs de Plotin: adică faptul că Dumnezeu își produce liber propria Lui esență. În acest caz, schema generală a presupusului

(σοφία) care vine de sus, ci este una pământească, demonică” (δαμονιώδης), apelul lui Palama la aceste mesaje, în combinație cu 1 Corinteni 2, 14, *În apărarea sfinților isihăști* I, 1, 9 și II, 1, 19 (Volumul A: 371, 19-20; 383, 14-15; 482, 13-15; 20-24. Cf. caracterizări explicite a filosofiei grecești, în special cea socratică dar și platonice ca și “ἡ τοῖς δαίμοσι φίλη φιλοσοφία» (op. cit. 1, 15, volumul A: 378, pp. 16-26).

²¹⁰ *Cele a sută și cincizeci de capitole* 3 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράματα, τὸμος Ε, ed. P. K. Chrestou, 39, 20-22-R. E. Sinkewich, op. cit. 87, pp. 44-46).

²¹¹ A se vedea indexul la Grigorie Palama, Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράματα, τὸμος Γ, 514.

„esențialism” grec și a „personalismului” creștin nu cade pur și simplu; el trece printr-un fel de neașteptată revizuire totală. Cu alte cuvinte, teologia creștină, după Palama, nu face decât să afirme existența lui Dumnezeu; nu poate argumenta validitatea acestui fel de afirmații, dar nu ridică nici un fel de „cauză” a existenței lui, astfel că un fel de pretenție că „Dumnezeu se produce pe Sine” nu poate avea nici un fel de semnificație.

Acum se v-a face orice încercare de a avea un fel de expunere a viziunii lui Palama (cât se poate de mult relevantă unui anumit „personalism” palamit) ca și problemă a libertății lui Dumnezeu ca și creator și Dumnezeu ca și Tată, ca și sursă a Fiului și a Duhului Sfânt. Palama, citând pasaje din Atanasie, Chiril al Alexandriei și Ioan Damaschinul, spune că această creație a lumii este rezultatul voinței lui Dumnezeu, în timp ce generarea Fiului este rezultatul naturii lui Dumnezeu (*Împotriva lui Grigorie II*, 19 și 32; volumul D: 279, 20-25 și 288, 29-298,5). Fiindcă a fost ceva de folos în argumentul său al distincției dintre natura sau esența energiilor lui Dumnezeu, Palama a insistat enorm de mult pe afirmația lui Atanasie că „ceea ce este după natură [generarea Fiului] este mai presus de voință” (ὕπερκειται τοῦ βούλεσθαι τὸ κατὰ φύσιν – *Contra lui Arie III*, 62; PG 26, 453B). Aceasta ar fi un punct de vedere mult prea anti-„personalist” și el v-a rămâne așa chiar și dacă vom oferi enorm de multă atenție clarificărilor lui Atanasie (*op. cit.* 66; PG 26; 461CD) că Fiul este ceva voit de Tatăl (θελομένως ἐστὶν ὁ Υἱὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς... τὸ εἶναι τὸν Υἱὸν εἰ καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἤρξατο ἀλλ οὐκ ἀθελήτως ἐστὶν ἀφαθος). Aceste afirmații implică sursa ontologică a mai tuturor produselor întru Treime care nu vin din voința lui Dumnezeu ci din natura Lui și singurul răspuns la obiecția posibilă că acest punct de vedere pare să impună o necesitate și că în cele din urmă, Dumnezeu este Dumnezeu și că El a produs ceea ce prin natură este și se produce. Prioritatea ontologică a naturii voinței este cât se poate de clară: ἐκ βουλήσεως οὐκ ἐστὶν ἡ πατρικὴ οὐσία καὶ ὑπόστασις (*op. cit.* 65; PG 26; 461AB)... ὁ μὴ ἐκ βουλήσεως ὑπάρχων θεὸς οὐ βουλήσει ἀλλὰ φύσει τὸν ἰδίον ἔχει Λόγον (*Op. Cit.* 63; PG 26. 456B).

Bineînțeles că am putea să obiectăm că această interpretare a afirmațiilor lui Atanasie trebuie văzută în contextul ei, care ar fi mai tot argumentul împotriva viziunii lui Arie că Fiul este produsul voinței Tatălui la fel ca și orice altă ființă creată. Ținta polemică explică faptul că în timpul cursului argumentului său Atanasie a folosit de fapt interschimbabil noțiunile de „voință” și „voință antecedentă acțiunii”. Totuși, în principiu Atanasie ar fi putut foarte bine să anuleze argumentul oponentului său că Fiul este creat fiindcă El este voit de Tatăl, fără să respingă premisele minore a argumentului eretic. El ar fi putut foarte bine să fie de acord cu faptul că Dumnezeu Fiul este general de Dumnezeu Fiul prin voința acestuia din urmă și să respingă drastic premisele majore că orice ființă produsă de voința lui Dumnezeu este în mod necesar una creată. Totuși, el a ales să atace premisele minore declarând că aplicația la noțiunea „voinței” lui Dumnezeu este mult prea umană (*op. cit.* 63; PG 26; 457A) și să accepte un punct de vedere susceptibil interpretării care implică fără doar și poate un puțin de necesitate impusă asupra lui Dumnezeu.

Chiril al Alexandriei a adoptat fără rezervă și ambiguitate punctul de vedere al lui Atanasie referitor la problemă (*De Sancta Trinitate II* și V; PG 75, 780AB; 954B-948B). Chiril privește punctul de vedere că Dumnezeu Tatăl și-a făcut propria Lui natură capabilă de a Îl genera pe Dumnezeu Fiul (ὥς αὐτὸς που τάχα τὴν ἰδίαν εἰργασται φύσιν, γεννητικὴν ἀποφύνας καὶ εἰς ὁπέρ οὐκ ἦν ἐνεγκών) ca și ceva care implică noțiunile de prioritate și posterioritate în Dumnezeu și ceva care ne duce la absurda concluzie că Dumnezeu a apărut mai înainte de Sine însuși (νοεῖτ’ ἂν εἰκόντως καὶ ἀμαθές τὸ γοῦν ἀνεθελήτως ἢ θελητῶς γεννήτορα ὑπάρχειν οἰεσθαι τὸν Πατέρα), pe temeliile faptului că Dumnezeu L-a generat pe Fiul prin natură și esență (φύσει δὲ μάλλον καὶ οὐσιωδῶς). După cum a devenit din ce în ce mai clar din răspunsul lui Chiril, după modalitățile dumnezeiești reale (libere) ar trebui să ne opune „necesității”, după cum ar fi presupus un argument eretic eronat, față de „violenta externă.” Aceasta nu lasă nici un fel de loc față de ceea ce este „în conformitate cu natura” în spre o noțiune deplin compatibilă cu „voința” (ἐστὶ γάρ ὁ Πατήρ οὐκ ἀνεθελήτως ἅ ἐστι φυσικῶς σύνδρομον ἔχων τῇ φύσει τὴν θέλησιν τοῦ εἶναι ἅ ἐστιν). În acest fel, având natura lui Dumnezeu prioritară ontologic voinței Sale și aceasta din urmă fiind un partener tăcut primului și celui din urmă cu natura dumnezeiască a Tatălui (PG 75: 945C), Chiril crede că compoziția este mutată de la Dumnezeirea simplă (ἀπλούν τὸ θεῖον) și astfel consecvent argumentul arianist și eunomic este distrus și am putea spune că astfel este apărută mulțumitor libertatea lui Dumnezeu. Casă ne întoarcem acum la lucrarea *Împotriva lui Gregoras II*; Palama nu a ezitat să accepte legătura exclusivă cu voința lui Dumnezeu cu lucrarea creației și cu natura lui

Dumnezeu referitoare la generarea Fiului și a viziunii lui Chiril ca și opoziție a „voinței” „violentei externe” și a compatibilității cu ceea „ce este natural.”²¹² Acesta este punctul de vedere pe care el deja l-a susținut în *Tratatul apodictic II*, 22 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράματα, τόμος A: 98, 27-99, 7). Atanasie și Chiril au fost două autorități care nu au putut fi luate în considerare în probleme de Triadologie și aceste poziții particulare ale lor au slujit destul de bine datorită polemică a lui Palama. Totuși, aceasta nu a însemnat că Palama sa folosit doctrina lui Atanasie și a lui Chiril superficial, numai ca și un fel de armă efectivă, fără să creadă în ea. Căci nu am putea ignora că niciunde Palama nu ar fi putut folosi expresia care ne-ar îngădui să îi atribuim lui ideea că Dumnezeu este liber de propria Sa natură – de exemplu, cum ar fi cea folosită (deși a fost atât de mult un fel de abordare deplină și una satisfăcătoare a problemei) de Grigorie de Nazianz în *Cuvântarea* 25, 17 (PG 35: 1221C-1224A) și 29, 2 (PG 36, 76A-C).

Prin urmare este din ce în ce mai evident că orice fel de libertate în sens existențial al producerii de sine și a determinării de sine ar fi ceva total ciudat pentru gândirea teologică a lui Palama.

III. Restaurarea comentariului lui Palama de *Exod* 3, 14

Haideți să ne întoarcem acum la *Apărarea Sfinților isihăști III*. Fiind lipsiți de a parte a susținerii textuale (a se vedea paginile 17-18), adică acel conținut fictiv al primei perioade 2, 13, interpretarea „existențială” nu poate decât încerca să aibă un fel de recurs la alții, la fraza οὐ γάρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία (666, 17-18). Ar putea această afirmație să pledeze asupra priorității ontologice a „persoanei” față de „esență” sau „natură”? Eu cred că la un stadiu primar și pe baza acestui context, nu în mod necesar și nu ca și u stadiu imediat al unei examinații inter-textuale, ar fi ceva definitiv imposibil.²¹³

1. Folosința tradițională patristică a lui οὐσία și εἶναι ca și termeni teonimici

Să vedem acum contextul afirmației lui Palama. Perioada citată este conținută în 2, 12, unde Palama a făcut o încercare de criticism lingvistic împotriva afirmației primare a lui Varlaam pe care am văzut-o mai sus (pp. 14-15). În special Palama face apel la *Exod* 3, 14 cu scopul de a arăta că este mai bine al îl numii pe Dumnezeu „Dumnezeu” decât esență. Plasarea discuției în planul proprietății lingvistice face în principal probabil chiar și ideea că pasajul în discuție nu este nimic altceva decât un fel de remarcă gramaticală: nu este un verb, „a fi” (ὁ ὢν), care este derivat din substantivul, „esență,” (οὐσία), ci mai mult un fel de revers la ceea ce este adevărat. În ceea ce privește substituirea folosinței normale a infinitivului (εἶναι) ca și un tip reprezentativ al verbului pentru participiul prezent (ὁ ὢν), acest lucru poate fi cu foarte mare ușurință să fie explicat de faptul că comentariile gramaticale realizate la *Exod* 3, 14 au fost la participiu și nu la infinitivul verbului care a fost folosit (ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν).

Aceasta nu este numai posibilitate nu este numai un fel de reamintire în mintea cititorului modern ci mai mult un fel de poveste foarte probabilă care este indicată de doi factori.

- i) această remarcă gramaticală referitoare la celebrul pasaj biblic care a fost cât se poate de mult explicat deja de Chiril al Alexandriei în *De Sancta Trinitate* 1 (PG 75; 672B-D)²¹⁴:

„Εγὼ εἰμι ὁ ὢν... ἐκ δὲ τούτου [verbul „εἶναι”, a fi] καὶ τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα τοῖς ἀρχαιοτέροις ἐκπεποιήσθαι φάμεν καὶ μάλιστα εἰκότως εἰ τοίνυν ἔξω τριβῆς τε καὶ συνηθείας τῆς ἱεράς [Sfintele Scripturi] τὸ «ομοούσιον»

²¹² Aceasta este ceea ce Grigorie de Nyssa a afirmat în *Contra lui Eunomie* 3, 6, 16-20 (ediție de W. Jaeger, *Opera lui Grigorie de Nyssa*, vol. II, Leiden, 1960: 191, 11-193, 5-PG 45, 773C-776C) și la ceea ce a pretins Toma de Aquino despre legăturile dintre noțiunile de *necesar*, *voluntar* și *natural* în ceea ce privește regenerarea Fiului și procesiunea eternă a Duhului Sfânt (*Suma teologică* 1, 41, 2).

²¹³ Cu cât pariezi mai mult, cu atât mai mult ești în pericolul de a pierde: Meyendorff a voit așa numitul „personalism teologic” al tradiției lui Palama, care a fost cel mai mult arătat, după cum s-a presupus de Palama în *Apărarea Sfinților Isihăști III*, 2, 12 ca fiind „cheia înțelegerii acestei doctrine a energiilor dumnezeiești necreate...” (*Un studiu la...* 213; *Introducere...* 292).

²¹⁴ Chiril al Alexandriei, *Dialoguri despre Treime. Volumul 1: Introducere și dialoguri I și II. Text critic, traducere și note de G. M. De Dunard* (Sursele creștine, volumul 231) Paris, 1976, pp. 148-150.

είναι δισχυρίζαιτο, μάλιστα μὲν ἀδικοῦσι τῆς τῶν ὀνομάτων παραγωγῆς τὸν εὐφυᾶ τρὸπον. Ἐκ γάρ τοι τοῦ ὄντος «οὐσία» καὶ «ομοούσιον».

După cum știm, Palama a citat această lucrare.²¹⁵

ii) Palama în *Tratatul Antieretic împotriva lui Amfilohie III*, 10, 28-29 a acceptat ca și adevărat derivatul substantivului οὐσία din verbul εἶναι (un derivat la care a făcut apel și oponentul său Alchindin).²¹⁶

Aceasta ar putea sta bine până la confruntarea cu paragraful 666, 17. ce am mai putea spune de adăugarea afirmației reminiscente a pasajelor din Grigorie de Nazinaz și Pseudo-Areopagitul: αὐτὸς γάρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι? Nu conferă această afirmație o greutate ontologică remarcii de mai înainte care set construită prin sine ca și una pur gramatică? Bineînțeles că răspunsul este „da”; dar în acest caz trebuie să transferăm problema unui posibil „existențialism” sau „personalism” textului lui Palama în spre problema posibilității pasajelor lui Grigorie de Nazinaz și Pseudo-Areopagitul care au caracter „existențial” sau unul „personalist.” În acest caz trebuie să mărturisim posibilitatea care ne aduce la zero. Chiar și Meyendorff, când vorbea de „personalismul” teologic grec, se referă cumva cu moderație la capadocieni și prin de tărie la hristologia lui Maxim Mărturisitorul,²¹⁷ în timp ce eu în același timp nu am auzit niciodată de nici un fel de cărturar care l-a abordat pe Grigorie de Nazinaz și pasajele lui Pseudo-Areopagitul ca și pe unele „existențiale.”

Cu adevărat, pentru Grigorie de Nazinaz, *mai întâi*, acest text spune că Dumnezeu este identificat cu un fel de esență transcendentă totală care a existat dincolo de timp, după cum a sugerat Dumnezeu, atunci când a folosit, cu scopul de a se numii pe Sine, verbul la participiu „de a fi” la timpul prezent (Εγὼ εἰμι ὁ ὢν), indicând astfel pur și simplu că El pur și simplu „este,” există ca și ceva deplin transcendent al trecutului, prezentului și a viitorului. Aceasta este un fel de interpretare care există deja discernută de Atanasie în *Contra Arianos II*, 35 (PG 26: 221AB)²¹⁸ și mai apoi adoptată de Chiril al Alexandriei în *Tezaurul* său 5 fel de bine ca și în (PG 75; 57D)²¹⁹ – două texte care

²¹⁵ Din indicele unor *loci similes* în Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράματα, τὸμος Α Ε, Tesalonic, 1962-1992 (sub conducerea lui P. K. Chrestou) a rezultat că Palama a împrumutat de la Chiril *De Sancta Trinitate* de zeci ori, din care prima a fost *Tratatul apodictic II*, 65 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράματα, τὸμος Α: 137, 12-15), un text scris în 1335 (a se vedea volumul A, Introducere: 11). Aceasta înseamnă că Palama a cunoscut textul lui Chiril cu aproximativ șase ani mai înainte de *Apărarea sfinților isihăști III*, care a fost scris la începutul anului 1341 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράματα, volumul A, 350, introducere de P. K. Chrestou).

²¹⁶ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράματα, Volumul 1, Αντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον (editat de L. Contoyannis și B. Phanourgakis), Tesalonic, 1970, 184, 27, 185, 17. implicațiile ontologice ale derivației pronumelui din (ἐκ), verbele sunt diferite (dar nu sunt mutual exclusive) în fiecare text. După cum vom vedea, în lucrarea *În apărarea Sfinților isihăști III*, 2, 12, prin termenul de „din” Palama se referă al un fel de derivat ontologic a lui οὐσία din verbul τὸ ὢν, în timp ce în *Tratatul antieretic împotriva lui Alchindin III* (10, 28-30) a pretins că Alchindin a fost eronat, atunci când făcând apel la termenul de οὐσία din τὸ ὄν, a ajuns la greșita concluzie că ortice ὄν este un οὐσία, fiindcă inferențe este unică. După Palama, acest „a” este derivat din „b” ceea ce înseamnă că „a” derivă din „b” și în nici un caz reversul (αἱ ἐτυμολογίαι οὐκ ὀντιστρέφουσιν, volumul 1, 185, 10). Derivatul în discuție a fost ceva obișnuit în vremurile bizantine, a se vedea comentariul lui Areta în: *Scoliile lui Areta al Cezareei referitoare la Isagogia lui Porfirie și categoriile lui Aristotel* (Condex Vaticanus urbinas, Graecus 35), *O ediție critică de M. Șane* [„Corpus philosophorum mdii aevi; commentaria in aristotelem Byzantina,” 1), Atena-Paris-Bruxelles, 1994), p. 70, 10-11 (ή οὐσία ἀπὸ τοῦ εἶναι παρωνόμασται).

²¹⁷ *Un studiu la..* p. 212, 214, (O introducere la studiul... pp. 291, 292, 294).

²¹⁸ Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος, ἐν χρόνῳ γεννώμενος ἐν χρόνῳ καὶ αὐτὸς γεννᾷ τὸ τέκνον καὶ ἐπειδὴ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γέγονε διὰ τοτοῦ καὶ ὁ λόφος αὐτοῦ παύεται καὶ οὐ μένει. Ὁ δὲ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἐστίν (τοῦτο γὰρ εἶπεν ἡ Γραφή), ἀλλ ὢν ἐστὶ καὶ διὰ τοῦτο καὶ αἰδίως ἐστὶ μετὰ τοῦ Πατρὸς.

²¹⁹ Πανέσθωσαν τοίνυν ἀνάγκη καὶ ἀρχὴ περιγράφοντες τὸν ἀνάγκης κρείττονα καὶ ἀρχὴν μὲν τὴν ἐν χρόνῳ παραιτούμενον λέγοντα δὲ πρὸς Μωσέα τὸν σοφώτατον· «ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν». Τῷ δὲ αἰεὶ ὄντι (τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ ὢν), ποῖαν τις δοῖν τὴν τοῦ εἶναι κατὰ χρόνον ἀρχήν, Cf. lucrării lui. Ioan Hrisostom, *De incomprehensibili Dei natura* 4, 4, (PG 48, 732)...ἐξ ἐκείνης τῆς ρήσεως τῆς πρὸς Μωσέα λεχθείσης, «ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν», τὸ αἰδίον ἐκλαβομεν..., *Comentariu la evanghelia după Ioan* 15, 2 (PG 59, 99-100): βούλει καὶ τὸ αἰ δίον μαθεῖν Ἀκουσον τί φησιν ὁ Μωϋσῆς περὶ τοῦ Πατρὸς. Ερωτήσας γὰρ εἰ ἐρωτηθεῖν παρὰ τῶν Αἰγυπτίων, τίς ὁ ἀπεσταλκὸς αὐτὸν εἴη τί ποτε δὲ καὶ ἀποκρίνηται πρὸς αὐτοὺς κελεύεται εἰπεῖν ὅτι ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με». Τὸ δὲ ὁ ὢν τοῦ αἰεὶ εἶναι εἶναι σημαντικὸν ἐστὶν καὶ τοῦ ἀνάρχως εἶναι καὶ τοῦ ὄντως εἶναι καὶ κυρίως, Fotie, Amfilohie 89, 7 (PG 101: 568C-569A): „...ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν ... τοῦτο μόνον θεῖον εἶναι ὡς ἀληθῶς πιστεῦειν οἰόμεθα δεῖν, ὁ κατὰ τὸ αἰδίον ἐν τῷ εἶναι καταλαμβάνεται. Αcelasi sens este atribuit participiului prezent al verbului εἶναι «ὁ ὢν» în Apocalipsă 1, 4 și 1,8 și 11, 17 de Didim din Alexandria [*De Trinitate* 1, 15; Pg 39, 297A): ἐν δὲ τῇ ἀποκαλύψει ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος· Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ. Τὸ ὁ ὢν σημαίνει τὸ αἰεὶ ὄν τὴν θείας ὑποστάσεως, din teologia latină a se vedea de exemplu Augustin, *De trinitate* 5, 2, 3 PL 42, 912 și *Suma teologică* a lui Toma de Aquino 1, 13, 11. Ecuatia timpului prezent al lui εἶναι cu un fel de durată eternă

au fost foarte bine cunoscute și care au fost citate de mai multă vreme de Palama.²²⁰ În orice caz, nu există nici un fel de nuanță de „personalism” sau în general de nici un fel de abordare a priorității posteriorității „persoanei” asupra „esenței.”

Nu acesta este cazul și cu Grigorie de Nazinaz. În *Cuvântarea* 30, 17-18 (PG 36; 128AB), după ce a făcut afirmațiile apofatice obișnuite că ființa lui Dumnezeu este dincolo de orice domeniu al minții umane și prin urmare imposibil de cuprins, el a declarat că, putem concepe și vorbi despre Dumnezeu, fraze de genul „Eu sunt Cel se sunt” și expresia „Dumnezeu” (în special prima) sunt cele care pot fi privite mai mult decât altele ca și nume proprii pentru esența lui Dumnezeu. Argumentul său pentru această alegere este îndoit.

Mai întâi, el a făcut apel la celebra afirmație că Dumnezeu i-a spus lui Moise pe muntele Sinai: „Εγώ ειμι ὁ ὢν.” Aceasta, în cazul nostru, înseamnă că Grigorie de Nyssa a aplicat termenul de ὁ ὢν nu lui „Dumnezeu ca și persoană,” ci lui „Dumnezeu ca și esență.” Atunci cum am putea vedea în interpretarea sa la Exod 3, 14 orice fel de aluzie la „personalism” sau la „existențialism” mai mult decât la platonism? În al doilea rând, dar ca și ceva care se aplică latent doctrinei lui Aristotel a *primei substanțe* și a *relative lor* expuse în *Categoriile*,²²¹ Grigorie de Nazianz spune că după cum noi căutăm un nume potrivit (μυρίασιν κλήσιν) pentru ființa lui Dumnezeu, adică pentru un nume care s-ar putea referii la ființa lui Dumnezeu per se (καθ’ ἑαυτὸ) și care nu este conjectural cu ceva altceva (οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον), chiar și numele lui Dumnezeu nu este (chiar și ca Domn, Κύριος) un nume absolut (κλήσις ἀφετος) declarând ființa lui Dumnezeu per se, ci ca și ceva care aparține mai mult celor relative (πρὸς τι). Din contră, un nume care a împlinit cererile expresionale ale lui Grigorie de Nazianz cere pe ὁ ὢν, fiindcă aceasta cade deplin în categoria aristotelică a unei *substanțe potrivite*, mai precis *prima* (A se vedea *Categoriile* 5, 1b, 11-2b6):

„Ο μὲν ὢν καὶ ὁ Θεὸς, μᾶλλον πὼς τῆς οὐσίας
Μωσεί χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὀρους καὶ τὴν κλήσιν
Ἀπαιτούμενος ἢ τίς ποτε εἶη τοῦτο προσεῖπεν ἑαυτον
Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με τῷ λαῷ κελεύσας εἰπεῖν ἄλλ ὅτι
Καὶ κυριωτέραν ταύτην εὐρίσκομεν.

În al doilea rând, ceea ce spune Pseudo-Dionisie în textul său este ceea ce spune Grigorie de Nazinaz ca și adăugire la „Cel care este” și care transcede acel qua al esenței și al ființei (ὁ ὢν ὅλου τοῦ εἶναι... ὑπερούσιος ἐστιν), în timp ce în același timp expresia οὐσιοποιὸς „esențializare” și cuprindere în sine a întregii ființe, fiind prin sine pentru ființe prin propria lor ființă (ὁ Θεὸς... ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὼς καὶ προειληφὼς... αὐτὸς ἐστὶ τὸ εἶναι τοῖς οὐσί). Acest lucru nu îl găsim nici în pasajul lui Pseudo-Areopagitul unde nu găsim nici un fel de distincție între „Dumnezeu ca și persoană” și „Dumnezeu ca și esență.” Singura distincție făcută de un neo-platonist creștin necunoscut ascunsă în spatele numelui lui Dionisie este aceea că între Dumnezeu ca și un fel de ființă absolut transcendentă sau ca și ceva care îți merită numele Lui de „ființă” și ca și Dumnezeu ca și creator al tuturor ființelor (δουμιουργὸς τῶν ὄντων).

Ca și consecință, ar fi total nejustificat să vorbim de ceva de genul unui „existențialism” al lui Palama pe baza a două texte paralele din Grigorie de Nyssa și a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul.

Astfel, ca să concludem cu privire la sensul real al celebrului pasaj palamit: din moment ce distincția dintre „Dumnezeu ca și persoană” și „Dumnezeu ca și esență” nu există în Palama și nici în textele lui Grigorie de Nyssa sau în ale Pseudo-Areopagitul, distincția palamită între „Cel care este” (ὁ ὢν) și „esență” (οὐσία) ar putea fi interpretată plauzibil ca și un fel de coincidență cu distincția trasă între aceiași termeni și cu un fel de consistență terminologică absolută de Pseudo-Dionisie în pasajul său care a subliniat textul palamit 2, 12 (666, 15-18) – adică, cu

care se referă la Dumnezeu merge înapoi la Plotin (*Eneadele* V, 1, 4, 21-24) și Platon (*Timeus* 37E-38A).

²²⁰ De la familiarizarea lui Palama cu textul lui Atanasie ar fi suficient să spunem că în *Contra Arianos II* sunt menționați un fel de *loci similes* din Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράμματα, τὸμος A-E, de unsprezece ori. În ceea ce îl privește lucrarea *Tezaurul* lui Chiril, referințele palamite la este sunt mult mai abundente.

²²¹ 5 (1b11-14); 7 (6a36ff). Textul lui Grigorie de Nazinaz este citat după ediția critică a lui P. Gally (*Grigorie de Nazinaz, Discursul* 27-31). *Discursuri teologice. Introducere, text critic, traducere și note pe P: Gally, cu colaborarea lui M. Jourjon* [„Sursele creștine”, 250], Paris, 1978, pp. 262, 1-7.

distincția dintre Dumnezeu ca și acel ὁ ὢν supra-esențial pe de o parte și οὐσία ca și ceva care se referă al ființele create de Dumnezeu pe de altă parte. Când Palama a adăugat că Dumnezeu însuși ὁλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι, prin termenul εἶναι, el vrea să semnifice ceea ce Pseudo-Dionisie a voit constata să spună prin acest termen din acest pasaj, adică că această ființă (εἶναι) aparține ființelor create (ὄντα). Faptul că Palama a urmat aici *Numele dumnezeiești* 5, 4 (PG 3,817CD) este ceva mai mult decât ceva plan; voi cita tot pasajul:

„ὁ ὢν ὅλου τοῦ εἶναι κατὰ δυνάμιν ὑπερούσιος ἐστὶν ὑποστάτις αἰτία καὶ δημιουργὸς ὄντος, ὑπάρξεως, ὑποστάσεως, οὐσίας, φύσεως, ἀρχῇ καὶ μέτρον αἰώνων καὶ χρόνων ὄντοτος καὶ αἰὼν τῶν ὄντων χρόνος τῶν γινομένων, τὸ εἶναι τοῖς ὁπωσοῦν οὐσι γένεσις τῶς ὁπωσοῦν γινομένοις. Τῶν ὁπωσοῦν γινομένοις. Ἐκ τοῦ ὄντος (ex eo qui est: B. Corderius: 818C) αἰὼν καὶ οὐσίαν καὶ ὄν καὶ κρῶνος καὶ γένεσις καὶ γινόμενον τὰ ἐν τοῖς οὐσιν ὄντα καὶ τὰ ὁπωσοῦν ὑπαρχοντα καὶ ὑφεστῶτα καὶ ἀπεριορίστως ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφώς καὶ προιληφώς. Δίῳ καὶ οὔτε ἦν οὔτε ἐστὶ οὔτε ἐγένετο οὔτε ἐστίν. Ἀλλ’ αὐτὸς ἐστὶ τὸ εἶναι τοῖς οὐσιν καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον ἀλλὰ καὶ αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων.

Aceasta ne aduce la următoarea concluzie. Când Palama spune că nu este „El cel care este” care este derivat din „esență” ci „esența” care derivă din „Cel care este,” El nu îl citează pe Areopagitul cu fraza sa: ἐκ τοῦ ὄντος (masculin) οὐσία (817C) și ca și consecință, el nu a afirmat mai nimic decât reînnoirea doctrinei creștine că creația este cea care este derivată din Dumnezeu și nu Dumnezeu este cel care este derivat din creație. De fapt, având în vedere că 2, 12 este un text în care Palama și-a corectat pe oponentul său creștin și limbajul său, nu numai în gândire, nu ar trebui să ne așteptăm mai mult decât la un truism teologic. Singura informație pe care am putea să o luăm din pasajul οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία este că Palama a folosit din nou limbajul areopagitic ca și unul normativ din punct de vedere teologic.

2. *Despre numele dumnezeiești ale lui Dionisie Areopagitul 5, 4, ca și sursă directă a comentariului lui Palama*

Mai mult, în contextul acestei analize, am putea să afirmăm că Palama, când a scris 2, 12 a avut în mintea sa nu atât de mult textul lui Grigorie de Nazianz ci mai mult pe cel Areopagitic. Deși nu suntem siguri din alte texte palamite că Palama a folosit amplu *Cuvântarea* 45²²² a lui Grigorie de Nazianz, faptul că distincția palamită între „Dumnezeu” sau „Cel care este” și „esență” în sensul creației în întregime lipsește deplin din *Cuvântarea* 45, 3. dar nu numai atât, în acest pasaj, termenul de „esență” se folosește cu referință la Dumnezeu: οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἀπειρον καὶ ἀόριστον. Acest fel de folosință nu este obișnuită în scrierile lui Grigorie de Nazianz (cf. *Orației* 29, 11, PG 36, 88B). Din contră, distincția în cauză este prezentă explicit în textul lui Pseudo-Dionisie. În ceea ce privește distincția dintre „Dumnezeu” și εἶναι aceasta nu a apărut în *Cuvântarea* 45, 3 fiind prezentă în textul areopagitic la fel de bine, în timp ce referitor la formulă prin sine, textul lui Palama (αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι) este într-un deplin acord nu cu Grigorie de Nazianz ci cu formula lui Pseudo-Dionisie (ὁ ὢν... ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφώς).

Acest fel de dependență poate fi colaborat adițional de faptul că Palama, cu câteva rânduri mai jos (666, 26), a împrumutat într-un fel caracteristic modul areopagitic de expresie a lui Dumnezeirii din același capitol cu *De divinis nominibus* 5, 8, PG 3, 824B: πάντων ὄντων συνέχων καὶ προέχων), ca și un fel de expresie care are loc nu numai o singură dată în scrierile lui Pseudo-Dionisie.

Un împrumut patristic de mai înainte, de această dată de la *Cuvântarea* lui Grigorie de Nazianz, este cât se poate de instructivă pentru cazul nostru. Ioan Damaschinul în *Dogmatica* sa (9, 10-13), intenționând, la fel ca și Grigorie de Nazianz, să găsească un nume care ar putea fi atribuit după cum se cuvine lui Dumnezeu *per se* și nu *ad aliud*, a concluzionat că citând mai toate lucrurile verbatim prin textul lui Grigorie de Nazianz:

²²² Dincolo de pasajul Palamit, pe care l-am pus în paralelă aici nu cu Grigorie de Nazianz ci cu Pseudo-Dionisie, acest *Cuvânt* al lui Grigorie de Nazianz este menționat în *loci similes* a ediției menționate mai sus de 25 de ori, în timp ce în *Cuvântarea* 38 paragraful șapte din a cărui pasaj în discuție este conținut deplin, este menționat numai de 23 de ori – deși unele suprapunerii sunt inevitabile.

Δοκεῖ μὲν οὖν κυριώτερον πάντων τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων ὀνομάτων εἶναι ὁ ὢν, καθὼς αὐτός χρηματίζων τῷ Μωσεί ἐπὶ τοῦ ὅρους φήσιν εἶπον αὐτός χρηματίζων τῷ Μωσεί ἐπὶ τοῦ ὅρους φήσιν εἶπον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ' ὁ ὢν ἀπέσχαλκέ με.” Ὁλον γάρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἀπειρον καὶ ἀόριστον.²²³

Este evident că eîna are aici un fel de sens diferit faîă de acel eîna areopagitic, din cauza absenîei absolute (directe și indirecte) a noîiunii de fiinîă creată. Acest eîna al lui Damschin se referă la Dumnezeu, fiind un sinonim al „esenîei” lui Dumnezeu la fel de bine ca și al numelui lui Dumnezeu ὁ ὢν. De atunci Grigorie Palama a făcut un fel de distincîie între ὁ ὢν. Din acel moment, Grigorie Palama a făcut un fel de distincîii puternice între ὁ ὢν pe de o parte și εἶναι/οὐσία pe de alta, fiind cît se poate de evident că în acest caz, el a lăsat la o parte terminologia lui Grigorie din Nazinaz din *Cuvântarea* 45, 3 sau Ioan Damaschinul cu Dogmatica sa (loc. Cit) și ceva care urmează terminologia areopagitic a *Numelor dumnezeiești* 5, 4.

O ultimă remarcă care a adunat faptul că a fost din Dionisie și nu cea a lui Grigorie de Nazianz pe care Palama a împrumutat-o în 2, 12 și prin care a reactualizat interpretarea lui Palama, pentru a doua și ultima dată în lucrările lui, citată din *Exod* 3, 14 și care a oferit un fel de interpretare. Celebrul pasaj biblic apare din nou în *Despre energiile necreate* 16²²⁴ care a fost scrisă mai cu un an înainte *Apărării sfinîilor isihăști* III.²²⁵

Să facem acum o notă preliminară. Faptul că Palama a folosit *Exod* 3, 14 numai în două din lucrările sale, una scrisă la puțin timp după alta timp de un an, în timp ce activitatea lui literară acoperă mai bine de două decade, din 1335 până mai în spre finalul vieîii sale (1359), indică puternic că pasajul lui scripturistic ar putea fi cu greu privit ca și un fel de sursă majoră de inspiraîie pentru Palama sau ca și un fel de cheie a înîelegerii gîndirii sale.

Haideîi să pătrudem acum la examinarea pasajului din despre *Energiile dumnezeiești*. Palama le-a combinat într-o serie de pasaje scripturistic în care Dumnezeu și-a acordat mai multe nume Lui însuși (ὁ ὢν , ὁ θεός, τὸ φῶς și ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή)²²⁶ cu *Numele dumnezeiești* 2, 6 (PG 3, 645A, cf. 1, 6, PG PG 3, 596A), unde Pseudo-Dionsie se referă cu aceleași concluzii la mai toate numele duhovnicești (θεός, ζωή, οὐσία, φῶς, λόγος) că sunt puterile (δυνάμεις) a lui Dumnezeu care sunt voite de ei (ἐκθεωτικάι, οὐσιοποιοί, ζωογόνοι, σοφόδωροι) și nu Dumnezeu însuși. Dintr-o astfel de corespondenîă evidentă a numelor scripturistice faîă de cele areopagitic a devenit din ce în ce mai evident că Palama a egalat pe ὁ ὢν din *Exod* 3, 14 cu οὐσία în sensul puterii lui Dumnezeu de a oferi esenîă creaturilor. După Palama, toate aceste nume – inclusiv numele de ὁ ὢν – semnifică energiile (καὶ ταῦτα τοῖνυν ἐνεργειῶν εἰσιν ὀνόματα).²²⁷ Această folosinîă de la *Exod* 3, 14 descoperă cît se poate de clar ceea ce gîndea Palama referitor la pasajul său scripturistic și a dovedit ca și ceva care nu poate fi susîinut de nici un fel de prioritate „existenîială” a lui Dumnezeu numit «ὁ ὢν» faîă de esenîa Sa. În acest caz este cît se poate de clar că exegeza lui Palama este îndatorată unui idei areopagitice (în esenîă neoplatonică). Aceasta este cît se poate de natural, aici am putea discerne influenîa *Numelor dumnezeiești* în mai toate lucrările palamite²²⁸

Această concluzie nu contrazice faptul că Pseudo-Dionisie a fost inspirat de Grigorie de Nazinaz în comentariul său la *Exod* 3, 14. Faptul că Grigorie de Nazinaz a remarcat deja că Gheorghe Pachymeres (1242-1310) în *Parafraze* la *Numele dumnezeiești* (PG 3, 845C). În ceea ce privește diferenîa de terminologia, nu cred că ne permite nici un fel de diferenîă de sens. Aceasta ar putea, să se afirme că Pseudo-Dionisie a dezvoltat afirmaîia lui Grigorie de Nazinaz θεός... ὅλον ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι într-un astfel de fel că inserând fraza κατὰ δύναμιν, care permite doctrinei neoplatonice a esenîei lui Dumnezeu sau a fiinîei Sale ca și sens „al oferiîii esenîei și a fi cu creaturile” care

²²³ *Die Schriften des Johannes von Damaskos, II, Expunerea credinîei, Besorgt von B. Kotter*, Berlin, New York, 1973, p. 31.

²²⁴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράματα, τόμος Β, 108, 15-109, 16.

²²⁵ Despre data lucrării polemice *Apărarea sfinîilor isihăști* III (începând cu 1341), a se vedea nota 19 (pp. 45-46); pe baza tratatului *Despre energiile dumnezeiești* (1342) a se vedea op. cit. *Volumul B, Tesalonic, 1966*, p. 47; 50 (introducere de P. K. Chrestou).

²²⁶ *Exod* 3, 14, *exod* 20, 2 și al. Ioan 8, 12 și 14, 6.

²²⁷ Op. cit. 108, 19-20.

²²⁸ Despre folosinîele lui Palama a lui *corpus dionysiacum* a se vedea dizertaîia J. Kuhlmann, *Toma de Aquino und Grigorie Palama als Dionisius Erlarer. Theologie geschichtlicher Vergleich* (Universitatea Gregoriană, 1966) și articolul lui D. Scazzoso, “Pseudo-Dionisie și interpretarea lui Grigorie Palama,” *Revista de filosofie neoscolastică* 59, 1967; 671-699. Pentru un scurt sumar a se vedea sutdiile D. Sternon, art. Cit. 294-297, 312-313.

să fie incluse. După cum s-a exprimat explicit Pachymenes (*Pasraphasis* PG 3, 836CD), Pseudo-Dionisie în *Numele dumnezeiești* 5, 4 spune că

«ὁ ὢν», ὁ Θεός κατὰ τὸν πρὸς Μωσὴν χρηματιζόμενος ὑπὲρ εἶναι ὢν (τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ «ὑπερουσίας»), αἰτία ὑποστάτις ἐστὶ τὸ γοῦν εἰς ὑπόστασις καὶ ὑπαρξιν συντελούσα ὅλου τοῦ εἶναι συληβδην οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ὁ μὴ ἐκεῖθεν ἔχει τὸ εἶναι.

Aceiași interpretare plauzibilă este dată destul de grosolan Toma de Aquino în *Comentariu la Numele dumnezeiești* (5, 1).²²⁹

3. Originile neoplatonice ale terminologiei palamite (pseudo)dionisiene οὐσία-εἶναι

Ca și consecință, Pseudo-Dionisie (nu în esență, ci într-un fel contrar teologiei lui Grigorie de Nazianz) sensul termenilor lui Grigorie de Nazianz, preferând să se pună pe sine într-un plan terminologic care a mers înapoi la Proclu (*De decem dubitationibus*, 11-12; *De malorum subsistentia* 45)²³⁰ și Plotin, (*Eneadele* I, 7, 1, 19-20; 8, 3, 1-2; V, 1, 8, 8; 4, 1, 10; 3, 17, 13-14; VI, 8, 9, 28; 12, 2; 19, 13, 14, 9, 11, 42-43). Porfirie (*Comentariu la Parmenide* XII, 23-25)²³¹ deși această terminologie intenționa să implice că Pseudo-Dionisie a implicat numai traducerea prin această terminologie (*Eneadele* VI, 8, 19, 15) adică, că din moment ce Dumnezeu este „dincolo de esență,” „esența” se referă numai la creaturi și la ființe derivative. Acest fel de terminologie care a fost cumva consistentă de sine în ceea ce privește extensiunea areopagitică a ideii lui Grigorie de Nazianz din *Cuvântarea* 45, 3a fost absorbită în teologia bizantină, cum ar fi Ioan Damaschinul. În acest caz, pasajele bizantine ca și acesta ar putea fi foarte bine incluse în sursele probabile ale afirmației pseudo-existențiale a lui Palama care a fost interpretată în această lucrare. Numai datorită extensiunii areopagitice am putea să înțelegem astăzi pasajele similare ale lui Palama din *Apărarea sfinților isihăști* III, 2, 12 – un pasaj, care din cauza asperității sale la fel ca și din cauza unei similarități cu o celebră afirmație a lui Sartre²³² din secolul nostru, a avut nevoie de un fel de interpretare bazată nu numai pe un fel de considerații de bază – căci aceasta ar fi un fel de presupunție generală mai pentru toate interpretările clare – exprimată în contextul ei contemporan.

În concluzie, aceasta arată în spre o altă greșală a interpretării lui Jean Meyendorff la afirmația οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας οὐσίας ὁ ὢν ἄλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία. Comentând la termenul οὐσία²³³ din acest pasaj, el a invocat poziția lui Palama din *Tratatul antiereticul împotriva lui Akindin* III, 10, 28²³⁴ că „esența este necesar ființă, dar ființa nu este necesar o esență” (ἡ μὲν οὐσία ἐξ ἀνάγκης ὄν τὸ δὲ ὄν οὐκ ἐξ ἀνάγκης οὐσία), unde s-au confruntat două câmpuri semantice distincte a terminologiei contradictorii sau cu adevărat confuze a lui Palama. Eșuând să recunoască că în *Apărarea sfinților isihăști* III, 2, 12 Palama a folosit termenii de οὐσία și εἶναι în sensul areopagitic al *Numelor*

²²⁹ *Snacti Thoame Aquinatis doctoris Angelici ordinis Praedicatorum opera omnia*, Parma, 1864, tomul XV (opuscula theologica praecipua, opusculum VII, volum unic), 348. *Suma teologică* I, 13, II. Accentul lui Aquino stă pe prioritatea ontologică a lui *esse* al oricărei nume al ființei lui Dumnezeu sau a oricărei ființe create; după cum s-a exprimat el, chiar și un, vita, sapietia etc sunt, mai întâi de toate ființe. El a adăugat, *esse comparatur ad ea ut actus eroum*. Acesta este un pasaj care a favorizează interpretarea „existențială” a lui Gilson la gândirea lui Toma de Aquino. Prioritatea lui *esse* față de orice altă categorie a fost deja punctul de vedere al lui Albert cel Mare la *Comentariul său la numele dumnezeiești* (F. Ruella, *Numele dumnezeiești și rațiunile lor după Albert cel Mare*, Paris, 1963, 104, 112-113 și passim).

²³⁰ *Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo)*, Latine guilelmo de Moerbecka vertente et Graecae ex Isacii SEbastocratis aliorumque scriptis collecta, ed. H. Bosce, Berlin, 1960; 19, 16-17 [τὸ ἐν] περιέχει τὰ ὑπ' αὐτοῦ καὶ δίδωσι τὴν οὐσίαν ἐκαστοῦ, 237, 16-17... καθὼς καὶ αὐτὸς [ὁ θεὸς] ἑαυτὸν ὀνομα... (ediția critică cu un fel de introducere de A. D. Angelkou, în „Copus philosophorum Medii Aevi,” I, Atena, Leiden, 1984; pp. 49, 3-5 și 143, 21-22).

²³¹ A se vedea Hadot, *Porfirie și Victorinus*, vol. 1, Paris, 1968: 413-415. Cf. G. Girgenti, *Porfirie, I sentence sugli intellegibili. Prefazione, introductione, traduzione e apparati, esto greco a fronte, versione latina di Marsilio Ficino in appendice*, Milan, 1996: 203-204, nota 10. Cf. G. Remarcilor lui Girgenti (*op. cit.* 21-23) referitoare la diferența dintre gândirea lui Plotin și a lui Porfirie la legătura dintre Unul și Ființa.

²³² A se vedea nota 6, p. 40. Nu intenționez să abordez aici sensul afirmației lui Sartre per se cu scopul de a judeca asimilarea lui Meyendorff față de aceasta.

²³³ Un studiu la... 213 (*Introducere...* 292-293).

²³⁴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά συγγράματα, τόμος I, 184, 31-32.

dumnezeiești 5, 4, J. Meyendorff a început să construiască acea „esență” a celebrei controversă palamite ca și ceva care are sensul pe care îl are *esența* în *Tratatul* antieretic împotriva lui Alchindin III, 10, 28. Adevărul este că în acest tratat, Palama, într-un fel care a rămas îndatorat sistemului stoic categoric, ridică probleme esenței numai ca și ceva care se referă la noțiunile generice de „a fi” sau „fiindul”, cu scopul de a lăsa loc pentru existența, dincolo de esența lui Dumnezeu, la persoanele și energiile lui Dumnezeu. În acest sens, a fi sau fiindul (Meyendorff le arată pe amândouă ca și pe ceva care indiscriminatoriu se referă la „ființă”), ar însemna mai tot ceea ce ar putea fi gândit și numit, într-un anume sens „ființa” – ființe care nu au incluse esențe la fel de bine – în timp ce în *Apărarea sfinților isihăști* III, 2, 12 ființa și esența este folosită în contradistinție cu Dumnezeu (căci aceasta se scontează) cu Dumnezeu sau *ὁ ὧν* și astfel se ajunge la sensul creației. Diferența este evidentă. De fapt, Palama nu a făcut decât să reafirme acest truism creștin.

Metafizica lui Palama (dacă cu adevărat există un astfel de lucru), în acest sens, nu a spus nimic diferit de Pseudo-Dionisie și mai mult decât a spus el. Pseudo-Dionisie, în schimb, nu a spus nimic mai mult din ceea ce era deja prezent în Proclu, Profirie și neoplatonismul grecesc în general. Prin urmare iată că avem de a face nu cu un fel de antecedent bizantin la existențialismul secolului al XX-lea și din nou și mult mai deschis, cu o altă insistență a sterilității bizantine filosofice.

TEOLOGIA CREȘTINĂ ȘI REÎNNOIREA STUDIILOR ȘTIINȚIFICE ȘI A CELOR FILOSOFICE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XIV-LEA: *Capita* 150 a lui Grigorie Palama **Robert E. Sinkewicz C. S. B.**

Capita 150 sunt foarte bine cunoscute studenților teologiei bizantine pentru afirmația lor de sumar a învățăturii doctrinare a lui Grigorie Palama despre problema substanței dumnezeiești și energiile necreate și timp de mai mulți ani aceasta a fost una dintre singurele lucrări publicate ale marelui doctor isihast.²³⁵ Totuși, o mare secție din partea timpurie a lucrării a fost deja ignorată universal.

În studiile medievale general și în studiile bizantine în particular, a existat o anumită tendință de a relega teologia de un fel de domeniu restrâns la nivel îngust de specialitate. Bizantiniștii cu adevărat au început să aprecieze valoarea vieților sfinților pentru înțelegerea culturii bizantine, deși lecturile sociologice și acele antropologice a acestor texte a eșuat de mai multe ori să recunoască că acestea sunt, mai întâi și mai mult decât orice, documente teologice. Numai câțiva bizantiniști și-au asumat riscul de a citii lucrările care ar putea fi clasificate ca și conținând „o teologie înaltă” și cu adevărat numai câțiva au arătat orice fel de entuziasm de a citii multele și grelele volume scrise de teologi palamiți și anti-palamiți. Vina acestui stadiu al lucrurilor ar trebui să fie dată mai întâi și mai mult decât orice pe umerii specialiștilor teologici care nu au comunicat și nu au interpretat importanța specialității lor unei comunități mai largi de bizantiniști. Interese confesionale nu au fost o preocupare prea actuală, în spre deterimetul disciplinei teologice.

Capita 150 a lui Grigorie Palama este un exemplu foarte bun al acestei situații. Centrul interesului cărturăresc a fost concentrat pe ultimele treimi ale lucrării (64-150), unde interesul principal a fost controversatul subiect al distincției inefabile între substanța lui Dumnezeu și energiile necreate. Primele capitole au fost trecute cu vederea de teologi fiindcă interesul lor subiectiv a fost filosofia și științele naturale sau discuțiile teologice non-controverbiale. Bizantiniștii au acordat puțină atenție *Capitei* 150 fiindcă ea este un fel de lucrare teologică și primele capitole se pare că nu au arătat nici un fel de merit intrinsec filosofic sau științific.

În domeniul teologiei rezultatul a fost un eșec de a aprecia rolul cheie jucat de antropologia teologică în doctrina palamită, în special în forma ei matură din *Capita* 150²³⁶ fiindcă este o lucrare teologică și primele capitole au apărut

²³⁵ Cea mai bună ediție tipărită a *Capitolelor* se găsește în PG 150, 1117-1226. După cum capitolele sunt suficient de scurte, v-a fi citată numai numerotarea lor. Abreviațiile pentru numerele standard sunt cele care se găsesc, în H. Hunger, *Die hochsprachliche profane literatur der Byzantiner*, 2, volume (Handbuch der Alermswissencgaft, 12, 5, 1-2; Munich, 1978), 1, xii-xxii.

²³⁶ Am tratat aceste subiect în detaliu în următorul articol.

că nu au arătat nici un fel de merit intrinsec științific sau filosofic. Pe de altă parte, bizantiniștii au eșuat să fructifice ocazia de a observa și a analiza interacția dintre teologia creștină și și-au reînnoit interesul lor în elinism și în filosofia antichității. Reacția monahală generală împotriva acestui fel de înțelepciune profană a fost de mai multă vreme înștiințată de bizantiniști. Din nefericire, acest fel de reacție călugărească a devenit un fel de clișeu, mai mult decât un fenomen vrednic de a fi explorat.

Palama și-a deschis discuția sa a unei înțelepciuni profane cu ocazia controversei cu Varlaam din Calabria.²³⁷ Totuși, atât în *Triadele în apărarea sfinților isihasți*, scrise în acele vremuri²³⁸ dar și mai apoi, în *Capita 150* Palama nu a replicat numai folosinței lui Varlaam a științelor profane ci și mai mult unui interes contemporan larg răspândit în înțelepciunea elinică. Într-o oarecare măsură, Varlaam nu a fost decât numai un exemplu despre cât de serios ar fi putut cineva greși. Am putea spune că nici răspunsul lui Grigorie nu a fost un fel de respingere absolută a științelor seculare; de fapt el le-a acordat un anumit loc, deși am putea spune destul de limitat. În cele din urmă, Palama a avut ceva destul de pozitiv de spus despre om și sângele umane. Palamismul nu ar putea fi pur și simplu calificat și antiumanism.

Această lucrare își propune să analizeze în detaliu cele mai importante trăsături ale primelor douăzecișinouă de capitole din *Capita 150* cu scopul de a determina anumite trăsături ale primelor 29 de capitole din *Capita 150* cu scopul de a determina teoriile elinice specifice la care a obiectat Palama, natura răspunsului său, folosința și abordarea lui a filosofiei aristotelice și înțelegerea lui a limitelor cunoștințelor naturale și superioritatea gnozei duhovnicești. Atenția lui Grigorie a fost în cele din urmă direcționată în spre pseudo-științele cum ar fi astrologia și filosofia caldeană care erau pricinipalele interese curente majore ale lui Nichifor Gregora.

În cele din urmă, un text scurt al lui Nicolae Cabasila ne oferă ocazia de a compara viziunile celor doi teologi majori ai secolului al XIV-lea referitoare la subiectul educației profane.

În prima parte a *Capitolelor 150* se prezintă două sumare ale lucrării *De mundo*, versiunea elinică și cea creștină. Abordarea subiectelor urmează vechea definiție a cosmosului ca și un „sistem compus din cer și pământ și restul naturilor conținute în el.”²³⁹ Astfel, Palama a acoperit aceste domenii ale sferelor cerești, apoi sfera terestră și în cele din urmă subiectul naturii raționale. Primele două capitole au slujit ca și un fel de prefață unde Palama a afirmat că lumea nu are nici un început, depinzând de Cauza Primă și că ea nu v-a avea nici un final sau mai bine spus un fel de transformare. În discuția sa referitoare la sfera cerească (c. 3-7) Palama a fost mai întâi decât orice preocupat de subiectul Sufletului lumii. După elini (pe care textul nu îi identifică), cerurile gravitează prin intermediul naturii Sufletului Lumii.²⁴⁰ Acest suflet slujește ca și Creator, conducător și controlor al întregii lumi sensibile, a sufletelor noastre și cu adevărat a tuturor sufletelor. Acest Suflet Universal își are generarea sa din Minte, care în schimb este ceva distinct față de Cel Prea Înalt sau de Dumnezeu.²⁴¹

În respingerea sa, Grigorie a evocat punctele de vedere aristotelice pentru a demonstra absurditatea poziției elinice și a propus o mărturie mai mult sau mai puțin aristotelică ca și un fel de alternativă de acceptat. Principalale lui surse au fost *De caelo* și *De anima* a lui Aristotel. De exemplu, Palama a citat definiția obișnuită pentru suflet: „sufletul este actualitatea trupului care posedă organe și potențialitate de viață.”²⁴² Apoi el a arătat că nici raiul, nici pământul și nici elemente din el nu posedă nici un fel de organe. Astfel, el le v-a face compozite, în timp ce Aristotel a afirmat că elementele (cerul după Palama) sunt simple trupuri.²⁴³ Din moment ce cerul nu are nici un membru sau

²³⁷ A se vedea R. E. Sinkewicz, „Doctrina cunoașterii lui Dumnezeu în scrierile primare ale lui Varlaam din Calabria,” *Studii medievale* 44 (1982), pp. 181-242.

²³⁸ Ediție de Jean Meyendorff, *Grigorie Palama. Apărarea sfinților isihasți. Introducere, text critic, traducere și note* (Spicilegium sacrum lovainense, studii și documente, 30-31; Louvain, 1969; rpt. Cu revizuire, 1973).

²³⁹ Pseudo-Aristotel, *De mundo* 2, 2, (391b9); Cleomedes, *De motu circulari corporum caelestium* 1. 1. 9-10, ed. Ziegler (Leipzig, 1891) referințe mai aprofundate în R. Goulet, *Cleomede. Teorie elementară* (Istoria doctrinelor antichității clasice 3; Paris, 1980), p. 178.

²⁴⁰ Palama s-a referit la Sufletul Lumii cu termenii de κοσμική ψυχή, οὐράνιος ἢ παγκόσμιος ψυχή și uneori ca și κοσμική ψυχήν καὶ ἀσατοφός.

²⁴¹ Trebuie că Palama s-a referit aici la prima triadă a filosofiei neoplatonice. Cf. Plotin, *Enn.* 5, 1.

²⁴² Aceasta se bazează pe Aristotel, *De anima* 2, 1 (412a27-28 și 412b5-6).

²⁴³ Cf. Ibid. 1. 2 (268b16-29), 3, 1, (298a29-31), 3.8 (306a9-11).

parte de a sluji ca și un organ, el nu poate avea nici un fel de potențialitate pentru viață și prin urmare el nu posedă nici un suflet.

Deși, trupul ceresc nu ar putea fi mișcat prin natura unui Suflet mitic al lumii, Palama nu a îngăduit ca el să fie mutat prin propria lui natură. Este cel mai înalt și cel mai ușor trup, care a cuprins mai toate trupurile și care a lăsat numai hazard dincolo de sine.²⁴⁴ Trupul ceresc se întoarce astfel în spre sine într-un fel de mișcare de rotație și realizează acest lucru prin natura sa.²⁴⁵

În spatele acestora există un curs al interesului teologic: „singurul suflet rațional, este cel uman, care nu este ceresc ci supra-ceresc, nu din cauza locației ci din cauza naturii sale, în măsura în care este o substanță inteligentă” (c 4).

În capitolele 8-14, Palama s-a întors la subiectul sferei terestre. După un capitol tranzițional despre naturile în care el și-a reiterat negația sa a Sufletului Lumii (c. 8), Grigorie a lansat un atac asupra teoriei eliniste cu privire la zonele de nelocuit al pământului. După această teorie există două zone temperate și fiecare din aceste zone este împărțită în jumătate, rezultat fiind aproximativ patru zone de locuit de pe pământ și patru rase de oameni. Descrierea lui Grigorie a sferelor pământului este foarte aproape de cea clasică, deși în această terminologie există ceva confuz. Noțiunea celor rase distincte și separate ale oamenilor este cea care l-a ofensat pe Palama. Problema pare că stă în simțul unicității omului și a planului de mântuire al omului din partea lui Dumnezeu.²⁴⁶

Totuși, în acest moment Palama nu a crezut în argumentul teologic. În loc, el a produs mai mult un fel de cosmografie neobișnuită proprie numai lui. Punctul lui de început a fost citatul din tratatul pseudo-aristotelian *De mundo*: „există cinci elemente, care sunt localizate în cinci regiuni sferice, elementul cel mai mic fiind mai întotdeauna cuprins de cel mai mare, pământul de apă, apa de aer, aerul de foc, focul de eter și de aceste constituențe ale lumii.”²⁴⁷ Din cauza densităților lor diferite sferile se cuprind una în alta cu pământul la centru și cu apa, aerul, focul și eterul ca și unele care se mută în exterior. Din moment ce sfera apei este mai largă decât sfera pământului, este destul de clar că ele amândouă nu pot avea același centru sau altcumva mai toată sfera pământului ar fi acoperită cu apă, ceea ce evident nu ar fi cazul. Centru sferei apei trebuie de fapt să stea dincolo de pământ.

Mai apoi Palama a început să determine relația matematică exactă a celor două sfere. Singura regiune de pe pământ care ar putea fi locuită ocupă o zecime din suprafața ei: adică, pământul are cinci zone, și jumătate din ele sunt locuibile. În sfera apei, ea, este plină în jurul pământului cu cea de a zecea parte a suprafaței, diametrul sferei exterioare v-a fi de două ori în decît cel al sferei interioare și sfera din exterior v-a fi de zece ori de mărimea sferei din interior și ea își v-a avea centrul al extremitatea de jos a sferei interioare. Acest lucru este cât se poate de bine ilustrat de diagrama pe care Palama a inclus-o în textul său pentru conveniența cititorilor.²⁴⁸ Ca și referință la această diagramă el a indicat că diametrul cercului extern (sau al sferei) este dublu față de cel al celei interne. Apoi Palama a explicat că există dovezi matematice care pot arăta că această sferă cu un diametru dublu este de opt ori mai mare decît sfera unui diametru de jumătate. Rezultă că partea a opta din sfera apei este amestecată cu sfera pământului, explicând astfel existența izvoarelor, râurilor, mărilor și a mlaștinilor.

Deși este greu să fim siguri despre sursa dovezilor matematice ale lui Grigorie, nu trebuie să ne uităm mai departe de *Elementele* lui Euclid 12, 18 pentru această posibilitate.²⁴⁹ Geometria euclidiană a fost un subiect standard în școlile bizantine și a fost un fel de parte din *quadrivium*.

Prin urmare, Palama, a conchis că „dincolo de regiunea lumii în care trăim nu mai există nimic.” De la această concluzie el s-a mutat înainte și a abordat natura rațională, concertându-se mai întâi pe facultățile de a cunoaște (c. 15-20). Pe lângă acestea, scopul lui Grigorie a fost de a sublinia lipsa de potrivire ca și un mediu al cunoașterii

²⁴⁴ Ibid. 1, 9 (278b8-279a12).

²⁴⁵ Ibid. 2, 3 (268a11-13).

²⁴⁶ Νοερά οὐσία.

²⁴⁷ *De mundo* 3 (393a1-4). Palama a alterat textul destul de mult.

²⁴⁸ PG 150, 1129.

²⁴⁹ *Elementele lui Euclid* 12, 18, ed. J. L. Heiberg, și E. S. Stamatis, a doua ediție revizuită, 4 (Leipzig, 1973), pp. 134-136.

naturale referitoare la dispoziția omului și la potențialitatea corespunzătoare de eroarea într-un sens pur uman al științei. În aceasta constă problema reală a elinicele speculații *De mundo*.

Trupurile din lumea materială sunt asociate intim cu formele lor și în schimb acestea produc impresii sau chipuri în cele cinci simțuri. În acest moment impresiile sunt încă imposibil de separat de formele corporale, dar facultatea imaginativă primește aceste chipuri și le separă de ordinea materială. Aceste chipuri prin urmare pot rămâne în imaginație chiar și când trupurile nu mai sunt prezente. În cele din urmă, mintea a oferit chipuri prezente în imaginație și a formulat anumite gânduri. Totuși, din cauza prezenței patimilor, greșeala este mai întotdeauna un fel de posibilitate care nu poate fi evitată.

Mai există o altă problemă referitoare la cunoștințele dobândite prin facultățile umane obișnuite. Chiar și dacă o astfel de cunoaștere reușește în ea evita greșelile, ea are limitări serioase: ea este pur naturală și nu poate ajunge la lucrurile Duhului. Pentru a ilustra aceste punct Grigorie a prezentat versiunea creștină a lucrării *De mundo* în capitolele 21 și 29. Negând crezul elinic în pre existența materiei, Palama a afirmat doctrina creației lui *ex nihilo* în șase zile. Ca și referință la cuvintele de deschidere din Geneză („la început Dumnezeu a făcut cerul și pământul”) el a explicat că toate lucrurile au fost create *dintr-o și deo-dată* (ἀθρόον).²⁵⁰ Cerul și pământul au fost create ca și un fel de „receptacul care le-a conținut pe toate a materiei, purtător al lucrurilor în potență (c21).”²⁵¹ Lucrarea de creație a fost una care a ordonat și a realizat universul: [Dumnezeu] a stabilit aceste lucruri și proporția lor una cu alta la un timp bine stabilit pentru ca el să fie pe bună dreptate numit cosmos” (c. 23).

Superioritatea cunoașterii [gnozei] duhovnicești în doctrina din lucrarea *De mundo* a devenit cel mai evidentă în creația rațională care a venit în considerație. A fost un interes general al lui Palama în primele 63 de capitole din *Capita* 150 de a reafirma marea demnitate a omului și privilegiul locului său de a sta în fața lui Dumnezeu. După c. 24, toată lumea sensibilă a fost creată de dragul omului și lui i s-a dat slujirea asupra tuturor creaturilor. Ca și trup și suflet totul aparține nu numai acestei lumi materiale ci și domeniului duhovnicesc. Creat după chipul Triun al lui Dumnezeu, omul este capabil nu numai de a cunoaște și de a Îl primi pe Dumnezeu. Atât de mare este demnitatea naturii umane că ea a fost numită vrednică de a fi unită cu Dumnezeu într-un singur ipostas în Întrupare (c. 24). Capitolele 24 și 30-63 sunt dedicate mai întâi de toate, unei elaborări lungi, semnificative și depline a doctrinei demnității omului și a întemeierii ei pe chipul lui Dumnezeu după care a fost creat și în al doilea rând, la cererea omului de a vindeca și la redescoperirea demnității sale dimpreună cu restaurarea chipului lui Dumnezeu în suflet.

Valorizarea lui Grigorie a sânguințelor intelectuale naturale nu a fost în nici un caz un mijloc în întregime negativ, deși el a insistat că religia creștină a fost obligată să le recunoască pe toate acestea ca și un fel de realizări umane pur naturale. Între diferite subiecte a lui τὰ φυσικά discutate în *Capitolul* 150, Palama a îngăduit o anumită proeminență fenomenelor astronomice. De exemplu, în capitolul 19 el a descris procesul cunoașterii naturale în termenii investigației anumitor fenomene legate de soare și de lună:

„pe baza percepției senzoriale, a imaginației și a intelectului vei putea ajunge la concluzia că luna își are lumina ei de la soare și că orbita lunii este destul de aproape de pământ și este cu mult mai jos decât soarele: adică, dacă te vei uita cu simțurile tale la lună care apare după ce soarele a apus și care este iluminată într-o mică parte fiindcă este întoarsă în spre soare și care apoi scade puțin câte puțin în zilele de apoi și care este iluminată în mare măsură până când procesul devine reversul său și care în schimb, în timp ce luna puțin câte puțin se trage în altă parte, se diminuează gradual în lumina ei și se mută afară din locul unde a primit lumina originală.”

În următorul capitol (c. 20) el a citat alte fenomene astronomice care ar putea fi investigate prin gnoza naturală:

„noi nu cunoaștem numai fenomenele lunii ci și ale soarelui, atât eclipsele solare și nodurile lor, paralaxele altor planete de pe cer și distanțele care le separă la fel ca și configurațiile înmulțite care s-au format și fenomenele

²⁵⁰ Facere 1: 1. Pentru ἀθρόον a se vedea Vasile, *Examimeronul* 1, 6 (PG 29. 16c-17a) (SC 26bis). În ultima afirmație Vasile a citat versiune a lui Aquila din Facere 1, 1: a se compara Grigorie de Nyssa, *Facere* (PG 44, 72ab).

²⁵¹ În TI 51 a-b. Platon a descris Receptacolul (ὑποδοχή) ca și un fel de ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἀμοφορον παδεχές. CF. Palama, *Omilia* 43, 3, (ediția lui S. K. Oikonomos, *Τὸ ἐν πατρός ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμά Ὁμιλία κβ'* [Ατυνα, 1861], p. 135, 20-21: πᾶσαν γὰρ ἰδέαν αἰθητῶν τὴν ἀρχὴν ἐμγυτεύσας ὁ θεὸς τῇ γῇ.

cerurilor în general.” Astfel de referințe la știința astronomică se găsesc nu numai în *Capitolele 150* ci și în alte locuri.²⁵²

Deși Palama nu a atribuit nici un fel de rău prin sine studiului științelor naturale și astronomiei, el s-a grăbit să arată că elinii au eșuat să discernă adevărata ordine a universului și să nu cadă în greșală. NU numai că au negat suveranitatea supremă a Creatorului, dar ei au dezonorat natura noastră prin refuzul lor de a recunoaște locul suprem în ordinea creației. Ei au făcut stelele lipsite de simțire cu inteligență și au ajuns să le cinstească ca și ceva superior și ca și un fel de dumnezei inferiori, acordându-le un fel de stăpânie supremă asupra universului (c. 26). În capitolul 28 Palama a mers și mai departe:

„oamenii de știință naturali, astronomii și cei care s-au lăudat că cunosc totul au fost incapabili să înțeleagă nici unul dintre lucrurile menționate mai sus pe baza filosofiei lor și au considerat conducătorul acestui întuneric inteligibil și mai toate puterile rebele de sub el nu numai superioare lui ci chiar și ca Dumnezei și ei i-au cinstit cu temple, le-au oferit sacrificii și s-au încredințat celor mai distructive oracole prin care ei au fost înșelați prin lucruri nesfinte și prin curățiri purificatoare, prin toate acele lucruri care au inspirat un fel de presupunere abdoimabilă și prin diferiți profeți și profetese care i-au dus cu mult dincolo de adevărul real.”

În capitolul 29, când el a voit din nou să accentueze superioritatea gnozei duhovnicești și a cunoașterii mântuirii, Grigorie s-a referit din nou la studiile astronomice ca și un fel de preocupare primară a elinilor. Cunoscându-ne slăbiciunile și căutând vindecare aceasta stă cu mult mai mult superioară fenomenelor naturale, originii lucrurilor de jos, circuitelor lucrurilor de sus, schimbărilor și ridicărilor lor, pozițiilor lor fixe și a unor mișcări retrograde, disjuncțiilor și conjuncțiilor lor.

Am putea să ne întrebăm de ce astronomia a dominat atât de mult centru discuțiilor primei părți din *Capita 150* mai întâi, studiul astronomiei ptolemeice s-a bucurat de o mare renaștere încă de la finele secolului al XIV-lea.²⁵³ Principalul mișcător al acestei întrebări a fost Marele Logotet, Teodor Metochites, ajutat și instigat de devotatul său student, Nichifor Gregoras. Varlaam, care a avut o celebritate anti-palamită, a studiat și el mai multă vreme subiecte astronomice ca și rival al lui Gregoras, primul dintre dușmanii lui. Timp de trei ani Metochites a studiat dificultățile lucrării lui Ptolemeu *Almagest* și în anul 1316 a produs un manual adus la zi a astronomiei ptolemeice, așa numitul *στοιχείωσις ἀστρονομική*. Urmând pașii mentorului său, Gregoras a făcut anumite descoperiri importate pe cont propriu: referitoare la predicția eclipsei solare și lunare, calcularea datei Paștelui și construcția unui astroglob. Indiferent ceea ce ar fi făcut Gregoras, Varlaam credea că poate face mai bine. Calabrianul și-a făcut propriile lui predicții referitoare la prezicerea eclipselor și determinarea datei Paștelui.²⁵⁴

Pe de altă parte, ca și ceva mult mai deschis, astronomia a continuat să aibă partea sa în *quadrivium* de fiecare dată când era predată. Pururea populara *Anonimy logica et quadrivium* scrisă în 1008 se pare că a fost larg copiată și citită prin secolul al XIV-lea.²⁵⁵ În spre finalul secolului al XIII-lea Gerge Pachymeres (1242-ca, 1310) și-a compus

²⁵² *Epistola 1 Akindin II* (Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα 1, ed. P. K. Chrestou [Tesalonic, 1962], pp. 215-216), Omilia 17 (PG 151.224bc).

²⁵³ A se vedea Tihon, „Astronomia bizantină (a secolului al V-lea și a secolului al XV-lea), *Bizantinon* 51 (1981), 603-624. pentru o discuție generală a renașterii culturale paleologiene a se vedea cel mai recent, I. Svechenko, „Renașterea paleologiană,” în *Renașterea mai înainte de renaștere. Reinnoiri culturale la antichității târzii și a evului mediu*, de W. Treadgold (Standford, 1984), pp. 144-171.

²⁵⁴ Despre Metochites a se vedea I. Sevcenko, *Studii despre polemice dintre Teodor Metochites și nichifor Choumos* (corpus bruxellense byzantinae, subsidia 3, Bruxelles, 1962), pp. 68-87, 109-117. pentru Gregoras a se vedea H. Va Dietsen, *Nichifor Gregoras. Rhomanische gteschite I* (Bibliothek der griechischen literatur 4, Stuttgart, 1973), pp. 50-52. O listă a tratatelor științifice a lui Varlaam poate fi găsită în R. E. Sinkewicz, „Soluțiile adresate lui Gerge Lapithes de Varlaam Calabrianul și contextul lor filosofic,” *Studiile medievale* 43 (1981), 185-186. Palama a a fost foarte conștient că interesul lui Varlaam în astronomie căci el l-a citat pe calabrian spunând: „oi nu numai că suntem ocupați cu tainele naturii și măsura bolții cerești și explorarea mișcărilor contradictorii ale stelelor dimpreună cu conjuncțiile lor, fazele și ridicările, dar noi mai și dobândim consecințele care apar din ele și suntem mândrii de ele” (*Triada* 1. 1 q. [5, 21-26], ediție de Meyendorff,].

²⁵⁵ J. L. Heiberg, ed. *Anonimi logica et quadrivium* (det. Kgl. Danske Videskabernes Selskab., Historisk-filologiske Meddelesler, 15.1; Copenhaga, 1929). Lista lui Hilberg citează șase manuscrise din secolul al XIV-lea, dar această listă este foarte incompletă.

propriul lui manual *quadrivium*, Σύνταγμα τῶν τεσσάρων μαθημάτων. Pe la mijlocul anilor 1330, Gregoras și-a deschis o școală unde a predat acel *quadrivium* al științelor.²⁵⁶

Am putea spune că Grigorie Palama a fost născut într-o familie aristocratică care avea legături foarte strânse cu palatul imperial. Când a murit tatăl lui Grigorie, împăratul, Andronicos II, l-a trimis la școli înalte pentru educație pe tânărul Palama. Din *iconomiul* său biografic al lui Palama de Filoteos Kokkonios, se pare că Grigorie a excelat în studiile sale seculare, stăpânind foarte bine gramatica, retorica, fizica, logica și ale subiecte tratate de Aristotel. El a fost foarte admirat de mai toți învățătorii și maeștrii retoricii și a oratoriei. Pe când era de 17 ani (cca. 1313), Palama, la invitația împăratului, a ținut o cuvântare publică ca să își dovedească experiența sa în logica aristotelică. Aceasta a făcut să fie foarte lăudat de Teodor Metochites.²⁵⁷

Palama și-a primit educația sa întru mediul celor mai mari literați bizantini ai zilei și în mai toată probabilitatea există un fel de asemănare că el a fost instruit chiar de la Metochites. Nu este surprinzător că Palama a fost cumva familiar cu știința astronomică.

Numai aceasta, nu ne-a explicat trecutul primelor capitole din *Capita 150*. Alt factor important, nu a explicat deplin asocierea strânsă sau probabil mai bine, confuzia dintre astronomie și astrologie. Gregoras a fost foarte conștient de această problemă. Câteva din scrisorile lui care datau din 1330 se referă la circularitatea predicțiilor astronomice scandaloase care au oferit un pretext convenient celor care au voit să denigreze știința astronomiei. Unele dintre aceste profeții curioase au fost aparent de origine occidentală. Conjuncția lui Kronos și Ares sub același semn, produse de un fel de eclipsă solară, au predominat apariția vânturilor și au lăsat să urmeze o distrugere totală. Gregoras a cântărit prostia unor astfel de predicții și lipsa lor totală de orice fel de veracitate. În contrast, propriile lui predicții a eclipselor solare și a celor lunare au stat pe temelia solidă a acelei predicții a evenimentelor viitoare care au fost cu adevărat posibile, dar numai sub influența inspirației lui Dumnezeu (ἐπιπνοία θεία).²⁵⁸

Deși au fost anumite ocazii când Gregoras a fost total împotriva astrologiei, cu siguranță el nu ar fi putut liber în întregime de anumite opinii asociate cu această pseudo-știință. Într-o scrisoare spre un fel de adresă necunoscută Gregoras a vorbit de o anumită legătură între fenomenele cerești și cele pământești ca și de un fel de *κοινωνία ἐφ' ὧς τῶν ἀνω καὶ κάτω*. Influența acestor fenomene astrale asupra evenimentelor pământești este un punct de vedere fundamental al astrologiei bazată pe noțiunea unei simpatii care există între cer și pământ. Totuși, aceste exemple actuale oferite de Gregoras sunt limitate la niște fenomene pe care le-ar fi considerat observabile empiric, relații „științifice”: influența soarelui asupra anotimpurilor, asupra fructelor, schimbările lunii care au o influență mai bună sau mare rea asupra bolilor sau cauzarea distrugerii sămânțelor și a plantelor și observațiile marinarilor că efectele lui schimbă temperatura și schimbă vânturile.

Dar există și exemple mai puțin inocente. În secțiunea din *Istoria* dedicată domniei lui Michael VIII Paleologul, Gregoras a descris următorul incident.²⁵⁹

„De această dată luna a umbrît soarele, la fel cum ar fi trecut dincolo de partea gemenilor, cam pe la ceasul al III-lea mai înainte de amiază pe data de 25 mai în aul 6775 [anul Domnului 1267]. Eclipsa totală a fost de aproximativ doisprezece digite.²⁶⁰ În timpul eclipsei întunericul a acoperit pământul atât de mult că au apărut mai multe stele.²⁶¹ Aceasta a fost un fel de portretizare a celor mai nefericite și mai distructive nenorociri pe care romanii le-au suferit din cauza turcilor, căci opresiunea poporului a început din acele vremuri și a ajuns la final, ci s-a îndreptat în spre crize puțin câte puțin. Astfel de evenimente între luminile cerești ne-au putut spune despre manifestarea suferințelor

²⁵⁶ Διὰ τοι τοῦτο καὶ διδασκαλεῖ αὐτὸς ἀνέωξα (PAM Leone, ediția *Nichifor Gregora Epistulae*, 2, vol. [Matino, 1982-1983], ep. 114.62-63). Cf. R. Guillard, *Nichifor Gregoras. Correspondență* (Paris, 1927; rpt. 1967), ep. 51, 94-95.

²⁵⁷ PG 151-559d-560a. Cf. J. Meyendorff, *Introducere la studiul lui Grigorie Palama* (Patristica sobornensia 3, Paris, 1959), pp. 46-47.

²⁵⁸ Loene, Ep. 53 (Chrysoloras), 2: 164-169 (în special 168-169). În ep. 105 (protosebastos) 2: 270-276, Gregoras a apărât astronomia împotriva detractorilor săi.

²⁵⁹ Hist 4. 8 (2) (Corpus scriptorum historiae byzantinische 19; Bonn, 1829), 1.108-109.

²⁶⁰ A fost o eclipsă aproape totală. Un digit este aproximativ partea a doisprezecea dintr-u diametru aparent al soarelui față de lună. Cf. Cleomedes, *De motu* 2, 3. 1 (172) și de comentariul lui Goulet, p. 218, n. 311.

²⁶¹ Cf. Marinus, *Vita Procli* 37, in V. Cousin, ed. *Procli philosophi platoici opera inedita* (Paris, 1864), p. 64-34.

umane și cred că nu am avea nici un fel de îndoială dacă am insista asupra acestor dispute eronate și excesive. Dacă am încerca să convingem omul cu argumentele lui, când evenimentele apar în acele timpuri sau într-un alt stadiu al lumii și care ar fi imposibil să îl convingă, el ar fi orbit și prostesc în încercarea lui de a înțelege pe cei încăpățânați. Ce ar fi adevărat pentru trupul unui om individual, alcătuit din părți și din membre. La fel ca și suferința care din cap sau din gât a creat mult necaz piciorului și genunchiului, la fel și trupul lumii are schimbări care apar în luminile cerești ca și un impact asupra pământului și care ar putea arăta efectele lui.

În text nu există nici un fel de indicație că Gregoras a raportat un fel de interpretare populară, acceptată mai de toată lumea a acestui eveniment, distinct față de sine. Scurta sa explicație a doctrinei astrologice a simpatiei ar putea fi oferită ca și un fel de opinie acceptată.

În comentariul său *De insomnis* al lui Syesius, Gregoras a mers mult mai departe. Synesius a făcut următoarea afirmație.²⁶²

„fie ca următoarea dovadă a îndumnezeirii care sunt cele mai bune chemări ale omului; dacă toate lucrurile sunt semne care apar mai prin toate lucrurile, în măsura în care ele sunt frați ai unui singure creature vii, a cosmosului, la fel și ele sunt scrise ca și caractere din toate genurile, la fel ca și cele dintr-o carte a unui fenician, a unui egiptean și a altor asirieni.”

Acesta a fost textul la care a comentat Gregoras.²⁶³

„după cum el a fost un elen în opiniile lui, expunerile lui Synesius aceleași doctrine cum că lumea ar poseda un suflet universal (κόσμον ἐμψυχον).” El spune:

„mai toate ființele vii din lume sunt compuse din părți și membrii care se împărtășesc de un fel de comunalitate și afinitate (κοινωνίαν καὶ συγγέειαν) a unuia cu altul. În acest fel, lumea care este realizată din cer și pământ și din ceea ce este stă între ele este un fel de ființă vie care posedă un suflet (ζώον ἐμψυχον), care se bucură de niște activități și experiență similară cu cele a mai tuturor ființelor vii. Părțile ei posedă un fel de afinitate și relație fraternă a unuia cu altul la un stadiu mai mic sau mai mare ele oferă toate indicații ale evenimentelor viitoare.”²⁶⁴

Ca să fim sinceri, ar trebui spus că Gregoras a atribuit opiniile sale lui Synesius fără să facă nici un fel de alt dedicație a lui dincolo de partea sa. Totuși, similaritatea terminologiei și a ideilor între acest text și cel al *Istoriei* citat mai presus care sugerează că Gregoras și-a asumat aceste doctrine la modul serios.

Legătura stabilită acum dintre astronomie, astrologie și doctrina Sufletului lumii merg dimpreună în spre a explora interesele lui Grigorie Palama în *Capitolul 150*.²⁶⁵ Dar există și un alt fel de legătură la lanț. Gregoras nu a avut nici un fel de punct de vedere că „nu am avut nici un fel de drept pentru ca un om drept și înțelept să se rețină de la examinarea și explorarea rațiunilor faptelor, cuvintelor și a practicilor în cea mai mare parte posibile.”²⁶⁶ În acest duh, Gregoras și-a sumat de a comenta la lucrarea *De insomnis* a lui Synesius. În cursul acestor încercări el a fost cât se poate de interesat în ceea ce a spus Syeius despre *Oracolele din Caldea*.²⁶⁷ Un astfel de comentariu ar interesa *Oracolele* și practicile teurgice asociate cu ele și care ar putea explica mai multe referințe în crezurile oculte și ritualurile explicate la prima parte din *Capitolul 150*. Cel puțin parțial, teurgia se bazează pe noțiunea unei relații

²⁶² *De insomnis* 2, 131D-132A, ed. Terzaghi. Comentariul a fost probabil realizat pe la 1328.

²⁶³ PG 149. 53B-535A.

²⁶⁴ Acesta nu este un citat direct din Synesiu. Gregoras a pus cuvintele în gura sa.

²⁶⁵ Să remarcăm că termenii folosiți de Grigorie pentru Sufletul Lumii în capitolul 3 și 4: viz. Κοσμική ψυχή καὶ ἀστροφῶρος καὶ οὐράνιος ἢ παγκόσμιος ζυγή. Ambele sugerează că Palama a fost foarte conștient de legătura dintre astrologie și doctrina Sufletului Lumii.

²⁶⁶ Mai multe pasaje din comentariu sunt mai mult un fel de parafraze ale lui Psellus, κοσμική ψυχή καὶ ἀστροφῶρος καὶ οὐράνιος ἢ παγκόσμιος ωυχή (c. 4). Ambele expresii sugerează că Palama a fost foarte conștient de legătura dintre astrologie și doctrina Sufletului Lumii.

²⁶⁷ Mai multe pasaje din acest comentariu sunt mai mult un fel de parafraze ale lui Psellus: Ἐξηγήσεις τῶν χαλδαϊκῶν ρητῶν. Următorul pasaj din Gregoras are un fel de paralele exacte în Psellus: Gregoras, PG 149. 584ab, 619B, 540a, 540bc; cu pasajele corespunzătoare din Psellus care sunt PG 122.112b, 1141b, 1144d-1145A, 1148C, 1133A [E. Des Places, ed. *Oracolele din Caldea* (Paris, 1971), pp. 161-186]. Trebuie să remarcăm că din cele 6 manuscrise pe care le-a folosit Des Places în a doua sa ediție care sunt luate din secolul al XIII-lea și 3 di secolul al XIV-lea. L. G. Westerling a remarcat dependența lui Gregoras de Psellus cu câțiva ani mai apoi: „Proclu, Procopie, Psellus, *Memosyne*, a treia căutare, 10, (1942), 280 [*Texte și studii în neoplatonism și literatură bizantină* (Amsterdam, 1980), I].

simpatice dintre diferite animale, plante, minerale și alți dumnezei care corespund lor.²⁶⁸ În capitolul 3 din *Capita 150* Palama a chestionat pe elini care au susținut crezul că Sufletul lumii și-a extins prezența în sfera pământului și a regiunilor imediat înconjurătoare. Acest fel de crez i-a făcut capabili să i-a în considerare ca fiind însuflețită mai orice piatră sau metal și la fel și cele patru elemente principale, adică, apă, pământ, aer și foc. Prezența universală a Sufletului Lumii a fost un alt fel de a explica simpatia dintre sferele cerești și cele pământești, care au îngăduit preziceri astrologice sau chiar manipulații magice.

Capitolul 28 conține anumite referințe mai evidente la practicile teurgice. Aici se pare că Palama a vorbit de temple păgâne, sacrificii, oracole demonice, ritualuri nesfinte, purificări care întinează și alte oferiri din cauza unor „profeți” sau „profetese.” Una dintre aceste fraze, καθαρμών μολυνόντων, ar putea fi asociată cu un fel de referință făcută de Palama cu câțiva ani mai devreme față de καθαρμοίς χαλαίκοις,²⁶⁹ care ar putea fi asociată cu un fel de referință făcută de Palama la interesele contemporane la *Oracolele caldeene*.

Aceste referințe din *Capita 150* a avut un fel de paralelă strânsă într-un pasaj din *Traide* unde Palama s-a alăturat împotriva înțelepciunii elinilor.²⁷⁰

Astfel prins cu înțelepciunea și lipsită de simțăminte și de un fel de educație lipsită de însuflețire, ele ar putea fi prost intenționate față de Dumnezeu și de natură, ridicând-o pe aceasta din urmă la rangul de domnie și depășind prima față de domnie, mai ales în ceea ce privește interesul lor. Ele au lăsat un fel de nume duhovnicesc asupra demonilor, dar ele au fost mult prea departe de a descoperii cunoașterea ființelor, care se pare că a fost extrem de important în fața lor și obiectelor zelului lor, la faptul că ele s-au referit la lucruri lipsite de animație ca și ceva animat și au pretins că acestea au participat *la un suflet superior al acestora*. Ele au fost numite lucruri iraționale, din moment ce ele au fost capabile de a primi sufletul uman. Ei au spus că demonii ne sunt superiori și – ceea ce poate fi cel mai dificil – creatorii noștri. Ei sunt coeterni cu Dumnezeu și sunt necreați și fără de nici un fel de început, nu numai materie ci și un fel de suflet al întregii lumi și ca și un fel de ființe inteligente care nu sunt îmbrăcate cu grosimea trupului și cu sufletele noastre.

Deși polemica împotriva învățăturii profane din primele scrisori ale lui Palama și din *Capita 150* l-au avut pe Valraam ca și un fel de obiectiv ostensibil, se pare că ei au fost primii pe agenda lui. La începutul secolului al paisprezecelea acestea au fost mai mult aluzii, de care ne-am putea debarasa astăzi, totuși, suntem destul de neîndoielic destul de transparenți față de coterporanii lui Grigorie. Într-o lucrare destul de apropiată de data *Capitolelor 150* a lui Nicholaos Kabasila care și-a reamintit destul de mult de interesele lui Nichifor Gregoras în *oracole caldeene* și la tot felul de teorii oculte ale Antichității târzii.²⁷¹ Mai mult, *Capita 150* au fost scrise prin 1349-1350,²⁷² tocmai în momentul în care Gregoras și-a asumat conducerea cauzei anti-palamite.²⁷³ Prin urmare, nu ar fi deloc de trecut cu vederea să sugerăm că Grigorie Palama a lansat deja un fel de contra-atac anonim împotriva lui Gregora în *Capitolele 150* la fel cum s-a făcut împotriva lui Valraam în prima sa *Triadă*.

Cam în aceeași perioadă s-a văzut publicația la *Capita 150* de Nicolae Cabasila care a fost și el confruntat cu problema compatibilității între sfințenia creștină și dobândirea educației profane. În acele timpuri în fraza finală a

²⁶⁸ A se vedea eseul classic referitor la teurgie de E. R. Dodds, *Grecii și iraționalul* (Berkley, 1951), pp. 283-311 [p. 292: “fiecare dumnezeu își are propriul său reprezentativ simpatetic în animal, vegetabile și lumea minerală, care este și care conține un fel de σύμβολον al cauzei duhovnicești și este astfel mai mult *en rapport* cu cele din urmă. Superstiția bizantină asociată tradițional cu anumite pietre magice și plante și planete. Cf. A. Delatte, „Tratat al planetelor planetare cu u manuscris din Leningrad,” în *Mélanges Henri Grégoire* Analele Institutului de filologie și istorie orientală și a sclavilor universității din Bruxelles 9; Bruxelles, 1949), pp. 145-177.

²⁶⁹ Epistola I a lui Varlaam 47 (PS, I, 253. 7). În același paragraf Palama a citat din *Viața lui Proclu* de Martin Neapolis.

²⁷⁰ Triadele, I, 1. 18 (51.24-53.11).

²⁷¹ Καί γάρ καί χρησιμολόγος τις εἶναι βούλεται δοκεῖ καί χαλδαϊκά τινα συνείρει καί μύθος καί μύθους καί ἐπωδὰς παντοχοῦ καταχεῖ τῶν λόγων (A. Garzya, „u opusculu inedit de Nicholaie Cabasila,” *Bizantinon* 24 [1954], 528, II. 110-112.

²⁷² Problema complexă a datării a fost abordată în detaliu în următoarea carte despre capitolele 150.

²⁷³ A se vedea Beyer, „Cronologie,” *Iov*, 27 (1978), pp. 136-138.

controversei Kabasila a luat locul cauzei palamiților, deși el a scris numai un mic tratat din partea lor, împotriva lui Nichifor Gregoras.²⁷⁴ Totuși, se pare că la început am fost destul de reluctant ca să ne dedicăm pe noi înșine.²⁷⁵

Nicoale Cabasila a fost un teolog educat și un om cu o evlavie profundă și se pare că el nu a avut nici un fel de ezitare de a se angaja în studii științifice și filosofice. El a scris comentarii la a treia carte a cărții lui Ptolemeu *Almagest* și la un fel de proporție din Fizica lui Aristotel.²⁷⁶ Pentru majoritatea scrierilor lui, totuși, ele au un caracter religios. Deși el a fost asociat de mai multe în cariera sa cu teologii isihasți și bineînțelese cu omul imperial, Ioannis Kantakouzenos, propriile lui scrieri religioase și cele teologice au un fel de amprentă originală și isihastă ce nu poate fi complet asimilată cu modelul isihast.²⁷⁷ Fiindcă el a fost cumva un laic o mare parte din cariera sa și fiindcă originalitatea lui, viziunile sale ale educației profane sunt demne de a fi luate în considerare în legătură cu cele susținute de Grigorie Palama.²⁷⁸

Uneori între 1347 și 1349 Synadenos, un prelat (ὁσιύριος) din biserica mitropolitană din Tesalonic, i-a scris prietenului său Nicolae Cabasila din Constantinopol. A existat un fel de discuție aparentă despre meritul real al înțelepciunii profanului în legătura cu sfințenia creștină și Synadenos a voit opinia prietenul său în acest sens. Cabasila a răspuns:

Tu ai întrebat cum pot fi cei care dobândesc virtutea în timp ce neglijează rațiunea să fie desăvârșiți. Acest lucru este cât se poate de evident, căci ei sunt imperfecti în ceea ce nu sunt deloc înțelepți. Deși ei sunt sfinți, totuși, lor le lipsește în viața lor umană un anumit bine uman de care nu au fost mai niciodată capabili de a îl dobândii, căci pentru ei mai totul este imperfect de fiecare dată când actualitatea nu este realizată pentru un anumit bine pentru care ei au o potențialitate în ceea ce privește înțelepciunea și instrucția prin har după cum a fost cazul cu apostolii. Oamenii de acest fel nu sunt imperfecti și astfel că ei caută să învețe ceea ce este necesar de la oameni care se sârguiesc să ducă un fel de viață sfântă. Sfântul Amfilohie, deși a fost, hirotonit de îngeri și în ceea ce privește sfințenia sa el nu a fost deloc interior nici unuia din ele, totuși, la întrebat pe Vasile cel Mare despre ce acțiuni ar trebui să i-a și se pare că Vasile i-a dat instrucțiuni, reglementând pentru el legi și canoane.²⁷⁹ Dar, procesul educației nu este nimic altceva decât perfecționarea procesului de gândire și această perfecționare se aplică celor care sunt încă imperfecti. Educația este atât o lumină cât și un fel de ghid și un om care cere un ghid și ochii altora este cumva orb în acest sens. Deși el vede într-o anumită direcție el posedă un singur ochi și dacă el ar avea pe cineva să îl conducă el ar fi devenit un fel de om lipsit de har și de rădare. Astfel, ei sunt aparent și lipsiți de oameni cu o vedere amputată.

Aparent, Nicoale s-a gândit mai mult la acest subiect care a cerut mai multe elaborări, căci el a compus un mic tratat referitor la același subiect. Din moment ce această lucrare nu este destul de bine cunoscută, voi oferi toată traducerea.²⁸⁰

Argumentele celor care ar putea dovedi că înțelepciunea asociată cu rațiunea este o prostie

²⁷⁴ Κατά τῶν τοῦ Γρηγορά ληρημάτων λόγος, ediție de Garzya, *Byzantion* 24 (1954), pp. 524-532.

²⁷⁵ Κατά τῶν τοῦ Γρηγορά ληρημάτων λόγος, ediție de Garzya, *Bizantion* 24 (1954), pp. 524-532.

²⁷⁶ Petru un comentariu la Ptolemeu aici în ediția din secolul al șaisprezecelea: a se vedea S. Grynæus, *Claudi Ptolemei magnæ constructionis, id est perfectæ motuum pertractationis, lib. Xm. Theonis Alexandrinii in eosedem commentatorium lib. xi* (Basel, 1538), pp. 131-194. Următoarele manuscrise sunt cunoscute: Vatican gr. 198, fols. 318-340; Ottobonianus gr. 26, pp. 183 ff; Macarius gr. (Thesaurus antiquus), 310, 311 și 313; Monacesis gr. 482, fols. 91-92; Paris gr. 2398, fols. 78-139; norembergensis (Stadtbibliothek), gr. Cent. V, app. 8, fols. 189-215. Există numai un manuscris pentru comentariul lui Aristotel, *Meteora*, Μοῦνι Βαρλαάμ, 202, fols. 62/64.

²⁷⁷ Bineînțelese că nu există nici un fel de conflict serios cu incompatibilitatea dintre teologia lui Cabasila și cea a isihasților secolului al XIV-lea, dar este cât se poate de important să recunoaștem și să explorăm mai deplin caracteristicile distinctive din lucrarea lui Cabasila.

²⁷⁸ Un bun sumar al vieții lui Cabasila cu un fel de referințe detaliate poate fi găsit în G. T. Dennis, ed., *Scrierile lui Manuel Palaeologous* (Corpus fontium historiae byzantinae 8; Washington, DC., 1977), pp. xxx-xxxiv.

²⁷⁹ Vita Amfilochii ep. Iconiensis, BHG I, 72, auctore symeone metaphrasta, no. 3, PG 116.957-960 (hirotonit de îngeri); no. 2, PG 116.956b (a pus întrebări referitoare la probleme ecclesiale sfântului Vasile), cf. Vita antiqua, BHG I, 73, no. 1, PG 39. 16-17 (hirotonit de îngeri).

²⁸⁰ A. Anghelopoulos, *Nicolae Cabasila Hamaetos, viața și faptele sale* (Analecta Vlatodon 5) Tesalonic, 1970), pp. 111-113, II, 33 și 63 unde editorul a citit greșit pe οἷς în loc de οἷον.

1. Rațiunea poate duce în spre un final propriu omului. Fără rațiune omul nu ar putea să ajungă la țelul lui natural și potrivit, Dumnezeu și fără rațiune nu este posibil să Îl atingem. Prin urmare, pentru om aceste lucruri nu înseamnă prea mult luate ca și lucruri care se referă la țelul lui final. Prin urmare, rațiunea este o prostie.
2. Mai mult, în acest fel mai mulți au ajuns rău și nu și-au realizat menirea lor. Un astfel de lucru este rău și am putea spune că răul nu are nici un fel de menire finală. Astfel este o nebunie. Prin urmare, rațiunea este nebunie.
3. Mai mult, pentru cei care își caută țelul lor final și natural, ei au considerat o viață pierdută a rațiunii ca și vrednică de plâns. Prin urmare și aceasta ar fi un fel de nebunie.
4. Mai mult, pentru cei care își petrec viața lor în rațiune fără ceva în adăugare fie bun sau rău, nu există nici un fel de avans în spre țelul propus. Prin urmare și aceasta este nebunie.

Rezoluția acestor argumente

1. Nu totul cu sau fără prin care omul ar putea ajunge la desăvârșire este lipsit de profit în spre un țel potrivit omului, cum ar fi de exemplu, fecioria sau evlavie, care sunt departe de a fi nebunii.
2. Acum, pe de altă parte, pentru unii rațiunea a fost o cauză a pierzaniei, nu în sine ci accidental. Dar pe de altă parte, interesul nostru se limitează numai la rațiune. Dacă ar fi să considerăm rău ceea ce este accidental cauza răului, de aici vor decurge mai multe absurdități. De exemplu, legea și poruncile referitoare la Dumnezeu au fost date pentru cei care le-au respins din cauza morții, accidental și nu în ele însele și ar fi cât de poate de absurd să le considerăm rele. Căci el a spus, „când s-au oferit poruncile, păcatul a dominat și eu am murit” (Romani 7, 9).
3. Nu toate cele care își realizează țelul final ne pot conduce la un final care este nebunie. Căci în timp ce sunt două lucruri care duc natura la desăvârșire, faptele bune și credința (Iacob 2, 22), dacă cineva își dedică timpul numai ei, el v-a duce o viață de plâns. Dar în acest sens nici credința și nici faptele nu sunt un fel de nebunie pe cont propriu. Sfântul Pavel spune: „credința noastră nu este deșartă la fel cum nu este nici predica noastră lipsită de sens.” (1 Corinteni 15, 17, 14). Cei care nu pun preț deloc pe rațiune, fiindcă unii oameni i-au înțeles greșit puterea ei sunt, mai întâi de toate, ignoranți în ceea ce privește ipoteza originală, căci modul și calea vieții lor nu sunt în discuție ci mai mult interesele lor. Prin urmare, ei acționează ridicol, atacând un om dar lovindu-l pe altul ca și nebunii – ca și cum cineva care ar fi voit să îl calomnieze pe Socrate nu a spus nimic despre el dar ar fi arătat că Xerxes este destul de prost pregătit în domeniul naval. Există o mare diferență între propoziție, subiectul investigației și concluzia lor. Pentru acest motiv avem motivul în discuție, dar atunci când ei au arătat că cei care au încercat să îl dobândească sunt răi, ei cred că au început să arate că rațiunea este rea. Astfel, silogismul lor este formulat după cum urmează. Cei care se dedau dobândirii rațiunii nu au folosit-o pentru țelul lor final. Am putea spune că astfel de oameni sunt proști. Ar fi foarte necesar să legăm termenul de extremă [minoră], cu cea majoră și să concluzionăm spunând că „cei care se sârguiesc să dobândească o întrebuințare deplină a rațiunii sunt nebuni.” Apoi luând parte la un fel de extremă [minoră], rațiunea și la unirea ei cu extrema majoră, ei au conchis, „prin urmare rațiunea este o nebunie.” Ar destul de simplu să tragem orice fel de concluzie în acest sens. De exemplu, am putea spune că cel care nu îi place pe cei lipsiți de evlavie este un prieten al lui Dumnezeu. Un astfel de om este bun. Omul lipsit de evlavie este prin urmare bun. Astfel, nu trebuie să luăm parte la extremele minore a termenului ca să îl luăm în concluzie. Dacă cineva crede că ar fi absurd să o luăm în considerare și în acest fel și pe alții, dar crede că nu există nici un fel de obiecție cu privire la cazul rațiunii, el nu înțelege problema.
4. Dacă în rațiune este prezentă greșeala, aceasta nu este pe baza ei proprie sau pe baza naturii ei proprii, căci natura ei este mai mult un fel de cunoaștere a ființei după cum sunt ele. Greșeala apare odată cu decepția

simțurilor și atunci când există un fel de deficiență a rațiunii. Unul care detestă deficiența nu ar putea să învinovățească facultatea. Prin urmare, opozitul este adevărat, căci cineva care a discreditat răul a lăudat binele discreditându-l pe primul. Altcumva am ajunge să disprețuim vederea din cauza orbirii și fecioria din cauza desfrâului. Nu este aceasta ceva absurd?

5. Din moment ce rațiunea implică o cunoaștere a ființelor după cum sunt ele real și din moment ce nu există nici un fel de cunoaștere care nu se referă al ființe, înțelepciunea practică este fie cunoaștere a ființelor sau mai mult un fel de subordonare a lor, căci ea nu ar putea să nu fie universală. Acum, partea rațională a sufletului este cumva superioară părții pasionale, căci pe prima o împărtășim cu animalele iraționale, dar prin prima suntem superiori. Cam așa ar fi cazul cu înțelepciunea practică sau cunoașterea ființelor și a rațiunii, căci ele au aceeași legătură cu partea rațională la fel ca și castitatea cu partea ei pasională. Conversiv, după cum partea rațională este o parte pasională, la fel este și rațiunea în spre feciorie și în spre curaj. Ea are astfel un scop și nu este o nebunie și din aceasta este clar că ea este superioară virtuților, căci partea rațională este cumva superioară părții pasionale.

Cabasila a citat patru argumente produse de cei care pretind că rațiunea este golită de orice fel de valoare. Natura acestor argumente ne duce în mod invariabil la identificarea acestui grup anonim pe care acești monahi isihasți și a susținătorilor cauzei palamite. După prima sa *Triadă* Palama ar fi putut fi considerat că a avut o viață dedicată în întregime studiilor seculare vrednice de plâns.²⁸¹ În *Capitolele 150* și *Triade* el a putut demonstra cum greșela a intrat în procesul raționamentului sau a cunoașterii naturale.²⁸² Cu mai puțină îndoială, Palama l-ar fi considerat pe cineva nedesăvârșit pe cineva care ar fi abandonat mai mult înțelepciunea naturală față de dobândirea sfînteniei. În cele din urmă, dacă acest doctor isihast ar fi fost conștient de contra argumentele și de stilul silogistic angajat de Cabasila, cu siguranță că ei i-ar fi amintit de demonstrațiile logice pe care altcineva le-ar fi avut sprijinindu-se pe valoarea înțelepciunii profane.

Poziția lui Palama nu a fost totuși, atât de complet negativă după cum au fost cele cinci argumente citate de Cabasila. Grigorie a fost destul de grijuliu să evite să pretindă că rațiunea este rea în sine.²⁸³ El nu a interzis total educația profană, cu excepția monahilor. Studiile seculare sunt în ele însele în mod sigur bune în măsura în care mențin agilitatea deschisă și vie a sufletului, dar trebuie să ne petrecem puțin timp în dobândirea lor și apoi să ne mișcăm în spre lucruri mai bune.²⁸⁴ Palama a fost destul de insistent că înțelepciunea lui Dumnezeu din creație ar putea contemplată fără să ne asumăm riscurile studiilor filosofice. „O viață lipsită de griji trăită cu nădejdea lui Dumnezeu ar muta natural sufletul la o înțelegere mai bună a creaturilor lui Dumnezeu.”²⁸⁵

În timp ce ar fi nedrept să așezăm poziția lui Palama și a lui Cabasila în orice fel de opoziție absolută a unuia față de alții, se pare că nu există un alt fel de neînțelegere. În *Traide* Grigorie în aborda pe Varlaam care a mers în extrema de a lăuda cunoașterea mai mult decât experimentarea directă a lui Dumnezeu prin har. În ton cu scriitorii bizantini, Palama s-a complăcut într-un anume fel de hiperbolă polemică: uneori a exagerat. Pe de altă parte, dacă scrierile lui sunt un anumit fel de indicație, Nicolae Cabasila și-a angajat mai toate eforturile în dobândirea cunoașterii și a iubirii față de Dumnezeu. Numai un număr mic din lucrările lui au abordat subiecte religioase. În cazul scrisorii sale către Synadenos și a micului tratat care i-a urmat, el ar fi putut să încerce să caute să nege un fel de poziție extremă care era apărută de cine știe ce monah isihast care exagera în entuziasmul său. În societatea laică,

²⁸¹ Cf. *Triada* 1. 1. 6 (21.23-24). Παραμένει δ' ἄχρι γήρωος ταύτη προσανέχοντα πινηρός. *Triada* 1. 1. 3 (15, 1-3): πρὸς γὰρ τὴν ἐπιστήμην τῶν τοιούτων βλέποντας πάσαν ἀπευξηνειν σπουδὴν τε καὶ ζήτησιν αἰρεσίς ἐστι ἐλληνική.

²⁸² *Capita 150*, c. 15-20; păcatul, ignoranța și revolta patimilor strică și corup procesul cunoașterii (*Triadele* 1. 1. 3 [3.3-10]).

²⁸³ În sine nimic nu este rău, ci numai în aceea că a căzut de la activitatea ei proprie, potrivit și referitoare la țelul activității” (*Triadele* 1. 1. 19. 1-3)). În cazul înțelepciunii profane țelul potrivit este θεωγνώσια. Având în vedere precauțiile proprii filosofiei elinice ar putea devenii un fel de δοργανον πρὸς τι καλόν, dar chiar și așa, nu este genuin un dar al lui Dumnezeu și nu ar putea fi considerat ca și ceva duhovnicesc în măsura în care este ceva natural și nu este ceva trimis de sus (*Triada* 1. 1. 21 [59-61]).

²⁸⁴ *Triadele* 1. 1. 6 și 1.1. 12.

²⁸⁵ *Triadele* 1. 1. 130 (59. 5-7).

aristocrată în care Cabasila s-a mutat, au existat mai mulți erudiți care erau evlavioși și la fel de bine creștini ortodocși. El ar fi crezut că este necesar să îi apere împotriva unui criticism nedrept.

Totuși, mai rămân două subiecte care ne lasă un fel de nesiguranță a raporturilor de înțelegere între cei doi teologi. În al cincilea răspuns al lui Cabasila el a afirmat că nu există o altă cunoaștere decât cea a ființelor. O astfel de afirmație lipsită de garanție ar putea să ne ducă foarte ușor la concluzia că nu poate exista o cunoaștere a lui Dumnezeu fiindcă Dumnezeu nu este o ființă ci ceva care este dincolo de ființă; sau mai bine spus, Dumnezeu trebuie pus la nivelul ființelor și astfel El ar înceta de a mai fi Dumnezeu. Cabasila nu ar fi permis nici un fel de astfel de concluzii și astfel că afirmația lui trebui luată ca și paragraf, în care Cabasila a restricționat virtuțile (el a citat curajul și fecioria ca și exemple ale lui) față de partea afectivă și pasională a sufletului. Apoi el, a concluzionat că din moment ce partea rațională a sufletului este superioară cele afective, rațiunea trebuie să fie superioară virtuților. Palama nu ar fi petrecut nici un fel de timp în corectarea unei astfel de noțiuni cu o singură direcție. În vremea când și-a scris lucrarea sa, Nicolae era încă probabil sub vârsta de treizeci de ani și astfel că orice fel de improprietăți teologice ar fi putut fi atribuite lipsei de experiență a tinereții.

Răspunsul creștin la reînnoirea studiilor științifice și a celor filosofice în prima jumătate a secolului al XIV-lea a fost complexă și una care nu ar fi putut fi descrisă ca și ceva absolut negativ sau în întregime lipsit de iluminare. Creștinii care au răspuns au fost ei înșiși influențați de acest fel de reînnoire și nu au văzut nimic rău în aceasta numai în măsura în care a rămas în anumite limite. Țelul sânguințelor umane ar fi viața cu Dumnezeu și în măsura în care știința și filosofia slujesc acest țel sau cel puțin nu i se opun ei, ele pot fi considerate ca bune. Palama nu a fost un obscurantist. Cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea ființelor, unite în iubire, sunt țelul final al omului. Totuși, se pot realiza în cunoaștere abuzuri. Evidențele empirice ale istoriei oferă mai multe exemple. Când cunoașterea este pervertită în raport cu țelul ei final, demnitatea omului suferă și sânguințele umaniste în sine sunt negate. Omul începe să slujească cunoașterea, mai mult decât cunoașterea caută să îl slujească pe om în căputarea țelului său. Creat după chipul Treimic al lui Dumnezeu și chemat să crească din nou în asemănare, omul ocupă în univers un loc unic, slujind numai pe Creator, dar fără să se înjosească pe sine de a slujii creația. În apărarea sa a marii demnități a omului, Grigorie Palama trebuie considerat unul dintre cei mai mari umaniști ai renașterii paleologiene.

ÎN SPRE O REEVALUARE A TEOLOGIEI LUI GRIGORIE PALAMA²⁸⁶

²⁸⁶ Articol tipărit de magazinul teologic Diaconia, volumul vii, numărul 4.

Numele de Grigorie Palama²⁸⁸ și controversa care îi poartă numele sunt pe de-a întregul destul de ciudate urechilor occidentale. Cei care au un anumit fel de asociație cu aceste cuvinte se gândesc de obicei la un fel de spiritualitate exotică numită *isihasm* și au cumva un fel de noțiune vagă cum că ar exista ceva nesănătos din punct de vedere doctrinar despre tot acest subiect. Mai toți cei care ar fi interesați în descoperirea a ceva mai definit despre Palama și controversa palamită în enciclopedia catolică din orice limbă, ar avea pe de-a întregul confirmate aceste suspiciuni. El ar citii că Grigorie a fost autorul unei doctrine ciudate despre Dumnezeu care a fost exprimată în termenii esenței și ai energiei. El ar citii un fel de lucruri fantastice despre „lumina de pe Tabor” și mai tot ceea ce a fost legat de mistica anumitor monahi numiți isihăști. Atunci, mistica mecanică ciudată, mecanică a isihăștilor ar fi descrisă, după cum susțin articolele, fiind expusă cât se cuvine de un monah din Calabria cu numele de Varlaam. Mai mult singurul care l-ar fi ținut pe Grigorie și evident pe falsele lui învățături de un fel de condamnare ultimă de Biserica de Răsărit a fost mai mult situația politică. Mai apoi, concluzia inevitabilă: doctrina lui nu aparține cu cea a învățăturii catolice despre simplitatea absolută a lui Dumnezeu și prin urmare este eronată.

Dacă, din contră, ar fi să citim o lucrare ortodoxă referitoare la Grigorie Palama, el ar ajunge la un alt punct de vedere. El l-ar citii pe Grigorie Palama apărut cu Scripturile și pe Părinți i-ar numii nominaliști, un fel de învățături agnostice a lui Varlaam. El l-ar fi citit pe Grigorie care a salvat ortodoxia de la un fel de umanism secular și astfel ar fi păstrat Biserica de Răsărit de la o perioadă care ar corespunde cu duhul și mentalitatea Renașterii din Occident.

Acestea sunt judecățile opuse referitoare la Palama: în Occident Palama, inovator și eretic; în orient, Grigorie Palama ca și apărător al ortodoxiei și în cele din urmă un sfânt. Care ar fi răspunsul la această dilemă? Din nefericire la ora actuală nu există nici un fel de dilemă. Nu există nici un fel de studiu potrivit al vieții și al gândirii sale, deși în acest sens au fost create opinii referitoare la cercetarea inițială a lui Jean Meyendorff.

În acest articol aş voi să prezint un fel de schiță a *statutului problemei* și a anumitor premise primare pentru un fel de evaluare completă și acurată a lui Grigorie Palama și a controverselor palamite, mai mult problema manuscriselor, disponibilitatea și condiția lor. Partea a doua, care este esențial dependent de partea întâi, abordează probleme implicate în evaluarea acurată a contextului istoric al controverselor palamite. Palama trebuie judecat într-un contextul vremurilor sale. A treia parte se referă la o problemă care este crucială pentru cărturarul catolic. El ar trebui să evite judecățile *a priori* a predecesorilor săi și să se recentreze pe problema, care timp de mai multe secole a pierdut din vedere anumite subiecte reale.

Partea unu: disponibilitatea și condiția textelor

Câmpul teologiei medievale bizantine este în mod special neatins. Fără să se asemene teologiei Evului Mediu Occidental care a avut un fel de dezvoltare continuă printr-o succesiune de teologi individuali și prin „școli” influente, am putea spune că teologia bizantină a ajuns la un fel de stop abrupt în 1453. Sub dominație turcă, Biserica de Răsărit a fost lipsită de mijloace materiale și de facilitățile educaționale de a purta sau chiar de a sistematiza și consolida gândirea teologică de până la ea.

Astfel că atunci când cineva ar voi să studieze gândirea lui Grigorie Palama, el ar găsi că majoritatea lucrărilor sale nu pot fi publicate. Sursele de manuscris care sunt esențiale pentru înțelegerea controverselor – documente istorice contemporane, lucrări ale rivalilor, mărturii ale contemporanilor, etc – care sunt vaste și în mare parte nepublicate. Până când tot acest material ar fi disponibil în niște ediții mulțumitoare, prezentațiile gândirii lui Grigorie trebuie să rămână tentative.

²⁸⁷ Părintele Timko este un monah benedictin la Abația Sfântului Porcopie, Lisle, III și director al Departamentului de Teologie din Illinois la Colegiul benedictin din Lisle.

²⁸⁸ Născut în 1296, a murit pe data de 14 noiembrie 1359; numele său fiind adăugat la caldenadrul Sfinților în Marea Biserică (Aghia Sophia) în 1368.

Textele disponibile au două dificultăți. Una, o problemă a limbajului lui Grigorie, alta, falsificarea lucrărilor lui de către adversarii săi.

Grigorie a prejudiciat un caz al său și am putea spune că și-a agravat ostilitatea lui prin inconsistența limbajului său. În scrierile lui ei fluctuează între abstracții de natură filosofică, vocabularul realizat din teologia apofatică (în special cuvinte care au prefixul lui „hyper”) și cele familiare, am putea spune chiar și limbajul antropomorfic al Scripturilor.²⁸⁹ În încercarea de a nu merge dincolo de nivelul credinciosului mediu, el a expus greșita interpretare a lipsei sale de consistentă.

A doua dificultate din scrierile lui ale lui Palama (versiunile sale, nu cele originale) și cele ale adversarilor săi sunt un fel de falsificare a gândirii lui Palama. Meyendorff a oferit un fel de evidență a unor scrieri falsificate²⁹⁰ care au circulat sub numele lui Palama și de existența unui fel de antologie a textelor care, când au fost luate din contextul scrierilor lui, au fost foarte repede folosite ca să dovedească opusul la ceea ce a intenționat Palama. În acest fel am putea spune că s-au creat „neînțelegerile” referitoare la gândirea lui Palama care au durat până în zilele noastre.²⁹¹

Partea a doua: contextul istoric

O altă problemă pentru evaluarea lucrărilor lui Grigorie Palama și a controverselor sale ca și întreg este lipsa lui de neînțelegere a mediului cultural și a celui duhovnicesc în care s-a ridicat el.²⁹² După cum foarte ușor ar putea fi apreciat, un răspuns acurat la această problemă este în mare măsură dependent de rezolvarea dificultăților menționate în Partea I despre texte. Importanța teologică a lucrării lui Grigorie depinde în mare măsură de găsirea a ceea ce a fost baza reală a controverselor. Cât de mult din ea a fost politică și cum am putea spune ca și un fel de întrebare reală a învățaturii ortodoxe. Datorită statului surselor și a lucrării uneia dintre ele, răspunsul a fost cât se poate de neclar.

Unii autori văd controversa ca și un fel de continuare a luptei dintre „zelești” și „politicieni” sau moderați. Zeleștii au voit un fel de independență față de controlul guvernului și au fost un fel de rigoriști morali și doctrinari, de obicei destul de puțin educați. Monahii au fost componenta majoră a acestui partid și prin sine, Grigorie a aparținut acestui grup. Politicienii, din contră, au văzut mai totul în lumina intereselor de stat și prin urmare au voit mai mult să se plece asupra unor subiecte morale sau teologice. Dincolo de clasa de sus, clericii secularizați au aparținut și ei acestei facțiuni. În general ei au fost destul de bine educați și culturalizați. Varlaam ar fi fost un fel de reprezentativ al acestui grup.

Există anumite baze de a prezenta controversa în acest sens, din moment ce după victoria palamiților, care de fapt, a fost mai mult o victorie monahală, specific atonită, duhovnicește, au avut loc două schimbări. Episcopii din acele vremuri proveneau din rândurile monahale. Muntelui Athos i s-a oferit independență politică și un fel de conducere de sine, în acest timp.²⁹³

Alții au încercat să vadă în controversa palamită un fel de luptă dintre cele două școli filosofice: cea aristotelică reprezentată de Palama și cea platonice reprezentată de Varlaam. Krivochein, totuși a insistat că Grigorie este un aristotelian numai în terminologie și mult mai aproape de platonism în duh.²⁹⁴

Totuși, alții au exprimat conflictul în termenii luptei dintre orient și occident: Grigorie ca și un crainic al idealurilor naționale grecești și Varlaam ca și unul care i-a reprezentat pe latinizatori. Această opinie nu este totuși

²⁸⁹ Publicația din parțială a lucrărilor lui Palama se găsește în Migne, PG, vol. 150 și 151. Trilogia apărării isihaiștilor a fost publicată în ediție critică cu note și comentarii: Jean Meyendorff, *Grigorie Palama. Triadele în apărarea sfinților isihaiști. (Spicilegium sacrum Lovainense, 29-30)*, (Louvain, 1959). Dincolo de aceste texte individuale există ediții izolate.

²⁹⁰ Jean Meyendorff, *Un studiu al lui Grigorie Palama* (Londra, 1964), pp. 60-62.

²⁹¹ Ibid. p. 62.

²⁹² Petru trecutul istoric, un portret foarte bine balansat și grijuliu este dat de A. A. Vasilev, *Istoria imperiului bizantin* (Madison, Wisconsin, 1952). Retipărit în două volume, 1964, vol. 2 pp. 656-670.

²⁹³ Vasilev, vol. 2, p. 667.

²⁹⁴ Vasile Krivochein, „Învățăturile teologice și cele ascetice ale lui Grigorie Palama,” *Magazinul bisericilor de răsărit* 3 (1938-1939), p. 213, nota 69.

„dovedită satisfăcător” după Vasiliev.²⁹⁵ Din partea sa, Meyendorff a încercat să arate că nu mult dincolo de a fi latinizatori, adversarii lui Grigorie au fost ostili Bisericii latine.²⁹⁶

Scena politică și cea religioasă au fost și mai mult complicate de prezența a doi rivali pentru tron, care au împărțit loialitățile populației: Ioan Cantacuzino și Ioan V Paleologul. Depinzând de ceea ce s-a întâmplat ca și ceva care a avut mai mult un fel de avantaj mai mare la orice moment dat, soarta celor care au reținut s-a alterat în spre mai bine sau în spre mai rău. Situația politică a fost responsabilă redeschiderea controverselor după sinodul din iunie 1341 și pentru arestul și excomunicarea lui Palama. Palama l-a favorizat deschis pe Cantacuzino și astfel destinul său s-a legat în mai multe feluri de cel al lui Cantacuzino. Palama crede că dacă nu ar fi existat acești factori politici, controversa ar fi durat ceva mai mult de câteva luni.²⁹⁷

O reconstrucție definitivă a climatului și un fel de evaluarea a diferitelor interese implicate în controversă trebuie să aștepte ceva mai multe pentru a fi cercetate.

Partea a treia: sursele prejudiciului occidental împotriva lui Grigorie Palama.

A. O introducere a învățăturii lui Palama în occident

Meyendorff a încercat să corecteze concepția lui greșită că adversarii lui Grigorie au fost mai mult latinizatori. Similaritatea dintre scrierile lor și teologia scolastică a fost explicată ca și un fel de „noțiune esențial comună noțiunilor filosofice, împrumutate din anumite surse aristotelice și din neo-platonice și cărora li s-au dat validitate prin aceiași autoritate, cea a lui Pseudo-Dionisie.”²⁹⁸ Această similaritate a gândirii a făcut pe „câțiva anti-palamiți” să se mute în occident ca și romano catolici. În mod sigur acesta a fost cazul și cu Varlaam, principalul oponent al lui Varlaam. După condamnarea din 1351, Varlaam a mers la curtea papală din Avignon și acolo a fost convertit prin contactele lui cu Petrarca, de la care a învățat greacă. Papa Clement I l-a făcut episcop de Grace în Calabria. În orice caz, aceasta este un aspect care nu trebuie trecut cu vederea. Faptul rămâne că un cărturar ca și Jugie a arătat un fel de slăbiciune serioasă față de Varlaam. Atunci când vom lua în considerare tonul apologetic și țelul lui Jugie, nu ar fi deloc superfluu să cunoaștem că Varlaam a devenit romano catolic. Jugie nu a obiectat în estimarea lui la cuvintele lui Varlaam sau ale lui Grigorie, dar cuvântul Varlaam este cel mai preferat de Grigorie.

B. Scolasticism și Părinți

Există un motiv mai profund pentru respingerea învățăturilor lui Grigorie de către Occident. Chiar și mai înainte de sosirea adversarilor lui Grigorie, teologia occidentală a fost deja predispusă împotriva acestui fel de gândire. Motivul respingerii lui Grigorie trebuie privit ca și un fel de dificultate a scolasticii în reconcilierea învățăturilor mai multor părinți, în special a părinților greci, spre doctrina scolastică despre cunoașterea lui Dumnezeu și obiectul unei viziuni beatifice.²⁹⁹ Lossky a arătat cum această distincție a devenit standard în mănuierea textelor patristice care au vorbit de imposibilitatea de a îl cunoaște pe Dumnezeu după cum este El, *per essentiam*. Lossky în schimb a mers mai departe ca să atare că nu toți autorii au simțit că acest fel de distincție a corespuns cu ceea ce unii din Părinți au voit să spună. Gabriel Vaequez (1551-1604), de exemplu, a fost unul dintre ei. Pentru el aceste texte nu au putut fi reconciliate. Unii din părinți, în mod remarcabil Ioan Hrisostom, a vorbit de imposibilitatea de a Îl

²⁹⁵ Vasiliev, vol. 2, pp. 667.

²⁹⁶ Meyendorff, *Un studiu la Grigorie Palama*, pp. 84-85.

²⁹⁷ Ibid. p. 6.

²⁹⁸ Ibid. p. 204.

²⁹⁹ Vladimir Lossky a adus acest aspect la lumină în două articole despre originile opoziției occidentale față de Palama: „*Problema viziunii față de Dumnezeu și tradiția patristică bizantină*,” *Studia patristica* 2 (Text und untersuchungen, 64), (Berlin, 1957), pp. 512-537. la fel de bine și acest prim capitol al cărții, *Vederea lui Dumnezeu* (Londra, 1957), pp. 512-537. acest capitol este intitulat, tradiția părinților și scolasticismul.”

cunoaște pe Dumnezeu după cum este El. Vasquez a spus că „nu putem dovedi cu evidență, că doctrina Părinților (împotriva cunoașterii naturii esenței) nu trebuie înțeleși în sensul viziunii pe care scolasticii au numit-o comprehensiune, ci mai mult în sensul unei idei clar, depline și intuitive despre Dumnezeu după cum este El.”³⁰⁰

Suarez (1548-1617) a fost cât se poate de scandalizat de acuzațiile contemporanilor lui, Vasquez împotriva părinților. Recurgând la distincția lui Toma, el a încercat să interpreteze textele folosite de Vasquez de a arăta că acești Părinți au vorbit de „comprehensiune.” Totuși, el a avut anumite rezerve despre Hrisostom care *obscurius et difficilius loquitur*.³⁰¹ Lossky a oferit exemple ale altor autori pentru a arăta dificultatea ridicată de Vasquez: „imposibilitatea interpretării părinților după cum se cuvine și în același timp a rămâne întru schemele normale a gândirii scolastice.”³⁰²

În secolul al XVII-lea, Denis Perau (Petavius) (1583-1652) a încercat să clarifice problema. Aici, el din nou, el a menținut distincția unei viziuni a cunoașterii și viziunea comprehensiunii, dar el a refuzat să facă rău gândirii Părinților, la fel cum au făcut alții. Expunerea sa a ajuns în eșec. Totuși, el a fost capabil să „mântuiască” pe unii din părinți aplicând distincția tomistă care a fost problematizată de Hrisostom și el sfârșește prin a lista anumiți autori ale căror afirmații neagă doctrina unei viziuni intuitive a esenței interne a lui Dumnezeu.³⁰³ În acest moment, Dionisie a lăsat ca autorii antici „care au negat, fie într-un fel confuz sau într-un mod mai evident (*obscurus, vel evidentius*) viziunea intuitivă a naturii interne a lui Dumnezeu și el a atras atenția la un fel de teologi mai recent care au profesat aceeași doctrină, în special între greci și armenieni.”³⁰⁴ Aici Dionisie v-a așezat ceea ce v-a determina atitudinea viitorilor autori occidentali față de teologia bizantină. În acele vremuri, 1341, armenieni căutat unirea cu Roma. În revizuirea doctrinelor lor, Arhiepiscopul Richard Fitzralph, care a fost în pus ca să examineze, a raportat că armenienii și grecii au negat viziunea esenței lui Dumnezeu. Pentru Dionisie, autorii acestor greșeli au fost căutați între greșeli: „între greci, cel mai tenace apărător al acestei opinii, corifeul acestei noi facțiuni, a fost Grigorie Palama, a cărui istorie și doctrine ridicole au fost trasate în primul volum al lucrării noastre.”³⁰⁵

Contradicția dintre învățătura scolasticismului și teologia bizantină nu a făcut decât să se manifeste în secolul al XIV-lea, dar, întreabă Lossky, a avut motive Dionisie să îl numească pe Grigorie inovator? După Lossky, în loc să răspundă la dificultățile ridicate de el în mai multe texte ale Părinților, o problemă care a fost arătată de Vasquez, Dionisie Petau a înlocuit pur și simplu prin direcționarea atenției în alt loc. Fiind mult prea prudent ca să forțeze textele Părinților, „... acest cărturar a atacat mai mult pe teologii bizantini recent, făcând din Sfântul Grigorie Palama un fel de țintă mai pentru toate acuzele formulate de Vasquez împotriva Părinților.”³⁰⁶

În acest fel, concludă Lossky, Denis de Petau a prejudiciat studiul viitor despre problema vederii lui Dumnezeu în general și despre lucrările lui Grigorie Palama în special. „În loc de a înțelege cum este pusă problema viziunii beatifice în mai toată tradiția răsăritului, criticii moderni au atacat teologia bizantină a secolului al XIV-lea exclusiv și fiind convinși în avans că Sfântul Grigorie Palama a fost un inovator, ei au voit să vadă doctrina sa ca și un fel de invenție absolută, numai fiindcă a fost străină de principiile scolasticismului latin. După cum se v-a arăta, a moștenit acel *statutus questionis* în acest fel de la Dionisie Petau.

C. Martin Jugie

Occidentalizatori din vremurile de față nu au făcut nimic mai mult decât să cunoască istoria și învățăturile Ortodoxiei cu ceva mai mult decât Martin Jugie. Cunoașterea sa a surselor, grecești și ruso slavone și comprehensiunea sa istoriei Bisericii de Răsărit sunt recunoscute în general. Occidentalizatorii care au voit să se

³⁰⁰ Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 13.

³⁰¹ Ibid. p. 17.

³⁰² Ibid. pp. 17-18.

³⁰³ Ibid. pp. 17-18.

³⁰⁴ Ibid. p. 18.

³⁰⁵ Idem.

³⁰⁶ Ibid. p. 19.

informeze despre învățătura lui Grigorie Palama și a controverselor au recurs în mod natural la articolul lui Jugie în *Dicționarul teologiei catolice*.³⁰⁷ Aceasta ar fi cea mai completă sinteză disponibilă scrisă de un catolic. Din nefericire, articolul este eronat în mai multe puncte de vedere. Acest lucru nu poate fi arătat suficient. Din moment ce este un fel de lucrare importantă, atingerea a mai toate aspectelor problemei și faptul că Jugie a devenit un nume respectat, a fost luat de mai mulți ca și ultimul cuvânt al lui Palama.

Jugie a început de acolo de unde Dionisie de Petau a abandonat. El a început cu un fel de *a priori* al „noutății” învățăturii lui Grigorie și a opoziției sale cu părinții.³⁰⁸ Cel mai de neacceptat aspect al abordării lui Jugie este tonul puternic apologetic al articolului care este destul de extern în a păstra un fel de doctrină de erudiție sănătoasă și care a cuprins valoarea reală a mai multora din lucrările lui Jugie.³⁰⁹

Jugie este destul de corect în abordarea învățăturilor lui Palama despre esență și energii ca și miez al doctrinei sale. Dar când s-a uitat la originea doctrinei sale, el, fără nici un fel de ezitare, a localizat-o „în doctrina mistică a monahilor orientali numiți isihăști.”³¹⁰ Acest lucru ar putea fi verificat prin consultarea bibliografiei din enciclopedia sub numele de „Palama.” În acest fel el a falsificat problematica, punându-și originile în isihasm fără să se uite la alte surse din tradiția de răsărit de mai înainte: Jugie a fost cât se poate de convins că nu există comparații. „Un limbaj similar până în acele momente, a fost necunoscut în istoria teologiei creștine.”³¹¹

În timp ce el admis că numai o mică parte, (*une faible partie*) a scrierilor lui Grigorie sunt editate, totuși el a pretins că este destul de ușor să avem o idee completă și clară a doctrinei lui.³¹² Jugie a condensat învățăturile lui Grigorie după cum a urmat: „în Dumnezeu există două lucruri cu adevărat distincte, deși ele nu sunt separabile: esența care curge din esență, natura și proprietățile ei, calitățile, operațiile, atributele care am putea spune că sunt subzistente în natură și cele asemenea lor sunt necreate și eterne.”³¹³ Suntem uimiți de lipsa de obiectivitate cu care Jugie abordează gândirea lui și Grigorie. El nu a fost capabil sau nici măcar nu a făcut efortul de a îl interpreta pe Grigorie pe baza sa proprie dincolo de categoriile rigide sale filosofiei scolastice. De exemplu, doctrina esenței și a energiilor ar putea fi privită mai mult ca și un fel de distincție scolastică a substanței și a accidentelor. Grigorie a folosit aceste cuvinte în încercarea de a explica sensul lor dar a spus că energiile nu sunt un fel de accidente reale fiindcă ele nu sunt *separate* de esență, ci numai *capabile* de a fi *distinctive*. Grigorie a numit mai toate energiile quasi-accidente. Jugie a recunoscut acest fel de precauție în Grigorie și a citat texte ca să demonstreze, dar el nu le-a acceptat... el [Palama] și-a creat propria concepție a unui accident... și aceasta ar fi destul pentru noi ca să explicăm grava eroare filosofică a sistemului său.”³¹⁴

Grigorie a recunoscut pericolul inherent în învățătura sa referitoare la esență și la energii și a folosit mai toate precauțiile pentru a arăta că energiile au fost cu adevărat distincte și nu ceva separat de esență. Jugie a oferit mai multe texte din lucrările lui Grigorie în acest sens. Petru Jugie, teologul scolastic, „distincția reală” este ceva special și în cadrul sistemului său scolastic, un fel de „distincție reală în Dumnezeu” am putea spune că i-ar distruge simplitatea. Fără să fie convins de explicațiile grijulii ale lui Grigorie, Jugie a pretins ca eforturile lui să explice numai ca să facă lucrurile mai rău.³¹⁵

³⁰⁷ Martin, Jugie, *Grigorie Palama*, DTC, 11 (1932), coll. 1735-1776; „*Controversa palamită*”, coll. 1777-1818.

³⁰⁸ Ibid. coll. 1758, 1764, 1776.

³⁰⁹ Krivochein, „Învățăturile teologice și cele ascetice ale lui Grigorie Palama,” p. 154, ota 67. Autorul se plânge cu exemple pe care Palama le-a interpretat de Jugie și alți cărturari occidentali pentru scopuri confesionale, apologetice și contronversionale. La paginile 210-211, ota 45, Krivochein a voit să lase la o parte aceste caracteristici ale scrierilor lui Jugie și și-a găsit incapacitatea sa de al interpreta pe Grigorie Corect în educația sa scolastică. Î ale locuri el este plin de admirație pentru acuratețea prezentării lui Jugie.

³¹⁰ Jugie, *Palama*, col. 1750.

³¹¹ Ibid. col. 1764.

³¹² Ibid. col. 1750.

³¹³ „În Dumnezeu există două lucruri cu adevărat distincte, am putea spune care nu sunt capabile de a fi separate: esența și ceea ce cuprinde esența; natura și proprietățile, calitățile operațiile, atributele, care subzistă în această natură și care sunt la fel ca și ea necreate și eterne.” col. 1750.

³¹⁴ Ibid. col. 1760.

³¹⁵ „...mise ... en relief criard, intoleable aux oreilles pies”. Ibid. col. 1764.

Prin urmare, am putea spune că aceasta este evidența citată de Judgie ca și verdict împotriva lui Grigorie. Învățătura sa a distrus simplitatea lui Dumnezeu. Pentru a îl condamna, Judgie a convocat deciziile sinoadelor care au avut loc mai înainte sau după timpurile lui Grigorie, dintre care nici unul nu l-a avut pe Grigorie și scrierile lui în minte: Sinodul din Reims, 1148; Lateran IV, 1215; al XV-lea Sinod din Toledo, 688 și Vatican I, 1870. Textele pe care Judgie le alege din aceste Sinoade vorbesc de simplitatea totală a lui Dumnezeu, care după punctul său de vedere a fost violată de Grigorie. Concluzia lui Judgie este că la nivelul principiului său fundamental, distincția lui Grigorie este o „gravă eroare filosofică”, iar la nivelul comparației cu doctrina catolică, este o „adevărată erezie.”³¹⁶ Odată ce palamiții au fost declarați eretici, rolul anti-palamiților a urmat logic. Am putea spune că ei sunt apărătorii ortodoxiei și a unei filosofii sănătoase.³¹⁷

Concluzii

Un fel de reconsiderare a lucrărilor lui Grigorie Palama și a controverselor palamite de occident v-a cere un mare efort. Cărturarii contemporani, totuși, au mai multe lipse de avantaje asupra predecesorilor săi. Uneltele critice moderne și metodologia ne vor ajuta în pregătirea textelor și digestia materialului. Contextul mișcării ecumenice este un fel de securitate adăugată la „obiectivitatea cărturărească.” Mai mult, un astfel de proiect vast ar putea cu foarte mare ușurință să devină un efort cooperativ între catolici și ortodocși.

Mulțumită cercetării recente a lui Lossky și a lui Meyendorff, controversa a fost din nou corect centrată. Problema învățăturii lui Grigorie Palama este o problemă a cunoașterii lui Dumnezeu și soluția la ea este exprimată în termenii esenței și ai energiilor. Studiul isihasmului este definitiv secundar acestui scop. De asemenea, doctrina lui Grigorie trebuie luată în considerare întru contextul tradiției patristice. Unul dintre rezultatele cercetării lui Meyendorff este că el nu a fost deloc un inovator. Contemporanii lui Grigorie l-au considerat un crainic pentru un fel de ortodoxie conservatoare.

În special Lossky a arătat rolul aceluși fel de aplicații rigide ale principiilor scolastice pe care el le-a folosit în evaluarea gândirii orientale în general și cea a lui Palama în special. Din fericire, astăzi teologii catolici nu mai aparțin de aceeași școală și nici scolastica nu poate fi considerată un absolut. Acesta este un alt mare dezavantaj care ne v-a asista în interpretarea lui Grigorie întru contextul său teologic și nu în contrast cu cine știe ce sistem occidental.

Ar exista puțină valoare ca să asistăm pe cineva care ar voi să studieze gândirea lui Palama. Totuși bazându-ne pe un fel de studii provizionale ale lui Meyendorff, subiectul pare cumva interesant și cumva contemporan. Teologia lui Palama este cât este poate de existențială ca și opus la cea esențială și este cât se poate de metafizică. Cu adevărat Dumnezeu S-a descoperit pe Sine oamenilor și i-a sfințit pe ei cu prezența Lui – omul întreg și nu numai sufletul și intelectul. Palama accentuat rolul rugăciunii și al tainelor în acest contact viu cu Dumnezeu. Se pare că el a avut o hristologie mai deplină decât teologia latină mai decât a pretins că am prezentat în anumite locuri. Grigorie a vorbit de Hristos ca și de un mediator *etern* al vederii lui Dumnezeu, încă de pe pământ cei desăvârșiți deja ajung să se bucure într-o anumită formă și în ceruri deplin.

Dar chiar luând în considerare un fel de reevaluare a lui Grigorie Palama, acesta nu ar adăuga nimic la cunoștințele noastre teologice, totuși o acuzare a lui Palama ar avea un fel de importanță ecumenică. Biserica răsăriteană îl consideră ca și pe unul dintre cei mai mari teologi ai ei, care se pare că în mai multe feluri a păstrat ortodoxia prin învățătura ei.³¹⁸ Totuși, acest om este considerat un inovator și un eretic de către occident.

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Jugie, „Palama (*controversa*), col. 1802.

³¹⁸ Troparul sărbătorii Sfântului Grigorie Palama, cântat în două duminică a Postului, este după cum urmează:

„O stea a ortodoxiei, susținător al Bisericii și învățătorul ei, calm al nevoitorilor și un fel de campion incontestabil al celor care vorbesc teologie, Grigorie făcătorul de minuni, mândria Tesalonicului și predicator al harului, ție ne rugăm pentru mântuirea sufletelor noastre.”

O NOUĂ INTERPRETARE PENTRU PRIMUL EPISOD DIN CONTROVERSA DINTRE VARLAAM CALABRIANUL ȘI GRIGORIE PALAMA

De la importante studii ale lui Gianelli, Schirò și Meyendorff, cronologia lucrărilor lui Varlaam din Calabria și Grigorie Palama compuse în controversa de mai înainte de 1341 nu au fost re-examinate serios.³¹⁹ Nu ar mai trebui să spunem că datarea scrierilor lor în secvența corectă ar fi ceva esențial pentru înțelegerea dezvoltării acestei controversă. De exemplu, datarea lui Gianelli a anului 1339 pentru discursurile grecești ale lui Varlaam referitor la unitatea Bisericii (abbr. Or. 1 și 11) i-a scos efectiv din considerare în termenii neînțelegerilor dintre Varlaam și Palama.³²⁰ Mai recent, J. Darrouzès a argumentat plin de convingere pentru o dată la scurt timp după 20 decembrie 1334 (alegerea papei Benedict XII).³²¹ Darrouzès a argumentat cât se poate de convingător, dar cu multă precizie și cu o nouă interpretare a secvenței evenimentelor care trebuie luate în considerare în lumina acestui context istoric diferit.

În comentariul său dens Darrouzès a ridicat trei obiecții la datarea ultimă a lui Giannelli.³²² Mai întâi, misiunea lui Varlaam către Avignon în 1339 a fost una secretă ascunsă de el în fața împăratului. Documentele latine cu privire la misiune au arătat cât se poate de clar că nu există nici un fel de mandat oficial fie de la Andronic III sau de la Patriarh.³²³ Orice fel de inițiativă în spre unire cu latinii ar fi ridicat încă un fel de reacție populară și datorită atitudinii probabil ostile a mai multor episcop greci, orice fel de cuvântare a lui Varlaam a stat mai înaintea Sinodului și ar fi devenit imediat un fel de proprietate publică. În al doilea rând, referința lui Varlaam la alegerea lui Benedict XII în cuvântarea în fața Sinodului ar fi devenit imediat un fel de ceva anacronism în 1339.³²⁴ În al treilea rând, un fel de comparație strânsă a discursului latin prezentat pe care Varlaam le-a prezentat la curtea papală din Avignon cu cele două discursuri grecești, au descoperit numai un fel de minim de corespondență. Cuvântările latine „quiniam divinum” și „licentia mihi data”³²⁵ au un fel de caracter diplomatic și unul politic în caracter, în timp ce interesele discursurilor grecești sunt cât se poate de mult teologice.

Dacă ar fi să reconsiderăm evenimentele din 1334-1335, discursurile grecești se potrivesc cât se poate de bine în contextul lor potrivit. Între misionari trimiși în orient de generalul dominican, Berenger de Ladorre, au fost Francesco da Camerino și Richard al Angliei.³²⁶ Ei au lucrat în aria Mării Negre între diferiți oameni care au fost tributari mongolilor din Kipcak. Misionarii au fost primiți cum se cuvine de Millenus, un prinț al alailor, care credea că iranienii la origine sunt greci prin cultură și care au urmat ritualul bizantin sub jurisdicția din Constantinopol. Millenus a decis să își transfere toată încrederea în spre Biserica latină și a convins un prinț din vecinătate, Versacht, conducător al Zycchilor, să facă la fel.³²⁷ În primăvara lui 1333 Francesco da Camberio și Richard al Angliei s-au întors la Avignon ca să raporteze despre succesul misiunii lor și ca să ceară să fie trimise de mai multe persoane. În trecerea prin Constantinopol, aparent ei au găsit unele indicații referitoare la faptul că grecii au avut dispoziția în spre o nouă discuție a unirii bisericilor și după ce au ajuns în Avignon ei au informat cum se cuvine casa papală. Papa a avut un fel de nădejdi în acest sens, fiindcă împăratul Andronic III s-a căsătorit cu o prințesă occidentale, Ana de Savoy, care dimpreună cu restul au reprezentat un fel de influență latină la curtea bizantină. Ar exista anumite

³¹⁹ C. Giannelli, “Un progetto di Barlaam Calabro per l’unione delle Chiese,” *Miscellanea G. Mercati*, iii (Studii e testi 123; Citta del Vaticano, 1946).

³²⁰ Datarea lui Gianelli (pp. 167-171) a fost acceptată de Schirò (p. 203) și Meyendorff (p. 72).

³²¹ J. Darrouzès, *Les registes de 1310 à 1376* (Patriarhatul bizantin, Seria 1, Les registes des actes du patriarchat de Constantinople, vol. I Les actes des Patriarches, fasc. V, Paris, 1977), nr. 1977 (n. 2170, pp. 129-130; cf. n. 2189, p. 145).

³²² Ibid.

³²³ „Non communis populos Graecorum misit ut quarem a vobis auxilium et unionem, sed imperator solus, secrete...” (*Acta benedicti XII*, 1334-1342), ediție de A. L. Tăutu [Fontes III, vol. VIII; Città de Vaticano, 1958]. Doc. 43, p. 90, para. 226; cf. ibid., p. 86, para. 219, doc. 42, pp. 80-81, para. 208.

³²⁴ Or. li, 16-18 (ed. Gianelli, op. cit.).

³²⁵ *Acta benedictini XII*, ed. Cit. Doc. 43, pp. 86-91, parag. 220-231 și 93-95, paras. 263-269.

³²⁶ R. J. Loerenz, *Societatea fraților peregrini* (studii despre orientul dominican I, Roma, 1937), pp. 125-130.

³²⁷ *Acta Ioanis XXII, 1317-1334*, ediție de A. L. Tăutu, (note de bază III, vol. VII, tom. 2, Citta del Vaticano, 1952), pp. 125-130.

evidențe de a sugera că împăratul s-a alăturat Bisericii latine.³²⁸ Astfel că pe data de 4 august 1333 papa i-a scris scrisori împăratului și Giovanni Pisano, un nobil de sub auspiciile împărătesei, îndemnându-i să facă ce vor putea în rolurile lor pentru a redeschide discuțiile unirii Bisericilor.³²⁹ Pe data de 5 iulie Ioan al XXII-lea a creat deja scaunul metropolitan al Bosforului și scaunul episcopal al Chersonului, pentru care l-a hirotonit pe Francesco da Camerio și respectiv Richard al Angliei.³³⁰ Apoi pe data de 4 august el i-a încredințat pe cei doi nou numiți episcopi cu datoria de a pregăti calea pentru un fel de negocieri oficiale ale unirii.³³¹

Gianneli a propus începutul anului 1334 ca și data sosirii lor la Constantinopol.³³² Dar mai recent H. V. Beyer a susținut o dată mai recentă cum ar fi cea din acel an.³³³ Nichifor Gregora și-a deschis mărturia sa cu cuvintele „în anul următor doi episcopi au venit din vechea Romă cu o misiune de la papă ca să discute referitor la pacea și buna înțelegere a Bisericilor.”³³⁴ În capitolul care a urmat Gregoras a renunțat la numirea sa a lui Ioan Apros la patriarhia Constantinopolului (februarie 1334), campania lui Andronicus împotriva sirgianilor și în cele din urmă asasinarea acestuia din urmă (23 august 1334). Prin urmare, „anul următor” ar fi trebuit să fie anul bizantin, septembrie 1334 spre august 1335. Reprezentanții latini și-au primit comisa lor în august 1333 și cel mai probabil au făcut călătoria toamna. Aceasta lasă discrepanța unui an total între sursele latine și cele grecești. Aceasta ar putea explica absența împăratului din Constantinopol și preocuparea sa cu afacerea sirgianilor. Mai mult, scaunul patriarhal a fost vacant între moartea lui Isaia pe data de 13 martie 1332 și alegerea lui Ioan Kelekas în februarie 1334. Prin urmare, cei doi episcopi, ajungând în spre finele lui 1333, ar fi putut decide să viziteze episcopiile lor și să se întoarcă în anul următor.³³⁵ Din nefericire nu avem nici un fel de dovadă să susținem aceasta. Totuși, ei au fost prezenți în Constantinopol pe data de 8 aprilie 1335 ca să semneze copiile privilegiilor acordate de Andronicus III în districtul din Pera.³³⁶ Acest eveniment ar fi putut fi contemporan cu discuțiile referitoare la unirea Bisericilor.

În timpul toamnei anului 1334, Andronic a fost foarte ocupat cu repararea relațiilor cu Serbia și a petrecut iarna în Tesalonic.³³⁷ Cei doi dominicani ar fi putut apare în Constantinopol în timpul toamnei sau al iernii. Este cât se poate de probabil că după sosire ei s-au prezentat patriarhului Ioan Kalekas (în locul împăratului) dându-i scrisoarea papală.³³⁸ Patriarhul a făcut apel la Nichifor Gregoras pentru a face recomandările sale în acest sens și în fața unui mic grup de episcopi, Gregoras i-a avertizat că alte discuții cu latinii nu ar avea nici un sens.³³⁹ Am putea să ne dăm seama că Împăratul, care este încă în Tesalonic, după ce a auzit aceasta și care a dorit ca orice posibilitate de discuție

³²⁸ U. V. Bosch, *Kaiser Andronikos III. Paileologos. Versuch einer darstellung der byzantiische Geschichte in de Jahren 1321-1341* (Amsterdam, 1965), pp. 120-121; J. Gill, „11 împărați din bizanț caută unire cu Biserica Romei,” *Magazinul Bisericilor răsăritene*, ix (1977), pp. 78-79; ibid., *Bizanț și palatitate 1198-1400* (New Brunswick, NJ, 1979), pp. 194-196.

³²⁹ *Acta Ioannis XXII*, docs. 133, 135, 136. Lorentz, op. cit. P. 128.

³³⁰ *Acta Ioanis XXII*, doc. 134, pp.249-251. documentele se referă la doi episcopi ca și *muntii* sau *legati*, care ar indica că unul dintre ei a fost numai într-o capacitate semi-oficială pentru a face locul pentru niște negocieri mai formale. A se vedea R. J. Loerenz, „Ioannis de fotibus ordinis pradecarum epistula ad abbatem et conventum monasterii escio cuius Constantinopolitani,” *Arhivele fraților predicatori*, xxx (1960), pp. 166-169. Este posibil ca Varlaam să nu fi apreciat această distincție din moment ce în titlurile tratatelor sale el se referă la episcopi ca și la *πρέσβεις* (tratelele viii, xiii, xiv după numerotarea lui J. A. Fabricus găsdită în PG 151, 1249-1253) și el o numește un fel de dialog *Λέγας* (ix).

³³¹ Ibidem.

³³² Gianneli, op. cit., pp. 167-168.

³³³ H. V. Beyer, (ed.), *Nichifor Gregora. Antiereticul I* (Wiener byzantinistische Studien 12; Vienna, 1976), p. 58, nr. 271.

³³⁴ Gregoras, *Istoria* X, 8 (*Istoria bizantină a lui Nichifor Gregora*, editată de L. Schopen și E. Bekker, 3 volume, Bonn, 1829-1855), i, 501, p. 12-14.

³³⁵ Pentru comisia celor doi episcopi a se vedea *Acta Ioanis XXII*, ed. Cit., doc. 134 (4 august 1333)

³³⁶ Loerenz, *Societatea*, p. 129, nr. 46.

³³⁷ R. J. Lorentz, „Ordine și dezordine în memoriile lui Ioan Cantacuzio,” *Magazinul studiilor bizantine*, xxii, (1964), pp. 230-231.

³³⁸ *Acta Ioannis XXII*, ediție cit. Doc. 136. ei au prezentat o scrisoare patriarhului și Sinodului său afirmând poziția teologică latină referitoare la purcederea Duhului Sfânt (ed. A. Frygios, *Varlaam din Calabria. Epistola către Palama* [Roma, 1975], p. ix, nr. 5).

³³⁹ Gregoras, *Hist.* X, 8 (i. 502-520). Cuvântarea apare ca și un tratat separat, editat de M. Paparozii, „Un opuscolo di Niceforo Gregoras sull e conditioni del dialogo con i latinii,” în *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XIV secolo* (Italia sacra, vol. xx-xxii; Atii del Convegno storico inter-ecclesiale; Padua, 1973), vol. XXII-XXIII, pp. 1331-1359.

să fie abandonată, l-a chemat pe Varlaam Clabrianul (probabil la recomandarea patronului său, marele domestic, Ioan Cantacuzino) și a plecat spre Constantinopol.

Beyer a datat sosirea episcopilor dominicani la finele anului 1334 și cuvântarea lui Gregoras în timpul acelei ierni,³⁴⁰ în timp ce cele două discursuri ale lui Varlaam ar putea fi situate în iarna târzie sau primăvara timpurie a anului 1335,³⁴¹ care a îngăduit destul de mult timp pentru vestea morții lui Ioan XXII și alegerea lui Benedict XII (la care a făcut aluzie Benedict în Or. II, 207, 16-18) cux scopul de a ajunge în Bizanț. Varlaam și-a ținut primul său discurs în fața unei audiențe mixte de greci și latini (dintre care acestea fiind doi episcopi, împărăteasa și suita sa), cel mai probabil în curtea lui Adronicus. Imediat după aceasta a fost ținută o doua cuvântare la întâlnirea apropiată a patriarhului și a Sinodului său.³⁴²

Discuțiile teologice din anul 1335 ne oferă un context mult mai plauzibil pentru discursurile grecești ale lui Varlaam decât manevrele politice ale episcopului din Avignon de mai apoi. Atunci când Nichifor Gregoras s-a readresat episcopilor a fost mai mult un fel de redeschidere a dezbaterii teologice împotriva a ceea ce a susținut el. Sigura modalitate potrivită de a rezolva o dispută doctrinară este printr-un sinod, nu prin discuții.³⁴³ Din moment ce credința oamenilor este asigurată, nu mai există nevoie de alte argumentații?³⁴⁴ Este cât se poate de clar că latinii sunt cei responsabili pentru greșeală fiindcă ei sunt cei care au adăugat doctrine străine crezului.³⁴⁵ Propriul *Tratat antilatin* al lui Varlaam aduce mărturie faptului că legații au ajuns să reînnoiască considerațiile problemelor teologice. Toate acestea sunt în deplin acord cu cele două preocupări ale discursurilor grecești ale lui Varlaam.

Mai mult, cuvântările lui Varlaam descoperă un anumit număr de puncte de contact cu afirmațiile făcute de Gregoras. În *Istoria* sa, Gregoras a raportat că episcopii dominicani au ajuns să discute în pace și înțelegere cu Biserica. Cuvântul de deschidere al primei cuvântări a lui Varlaam este un îndemn la pace și înțelegere ca și cel mai mare bine uman.³⁴⁶ În anii care au urmat, Varlaam și Gregoras și-au văzut unul altuia tratatele, pe teme științifice și așa că nu ar fi deloc surprinzător să îi vedem ca și rivali în probleme ecclesiale.³⁴⁷ Similaritățile nu se opăresc aici. Ambii oameni au accentuat pe *filioque* ca și punctul central al argumentației.³⁴⁸ Apoi ambii au argumentat că sprijinirea pe argumentații logice și pe silogisme în teologie este în cel mai bun caz o procedură dubioasă.³⁴⁹ În cele din urmă, par că există câteva referințe acoperite la Gregoras și în adresarea sa în fața lui cuvântării lui Varlaam în fața Sinodului. Varlaam a început să remarce că în deliberațiile lui Sinodul s-a obișnuit să asculte nu numai la sfaturile nobililor dar dacă ocazia o cerea și de persoane cu un statut social mai mic.³⁵⁰ Astfel, când Sinodul este în sesiune și cineva are o problemă importantă de discutat, el trebuie să de-a mai întâi loc celor cu autoritate și mai apoi dacă are o propunere mai bună el ar putea să o discute.³⁵¹ Varlaam credea că propunerile pe care ar fi voit să le facă cu privire la

³⁴⁰ Beyer, op. cit. P. 58; ibid., „Eine chronologie der lebensgeschichte der Nikeforos Gregoras,” *Jahrbuch der österreichischen Byzantinischen*, xxvii, (1978), p. 135, nr. 36.

³⁴¹ Cea mai târzie dată posibilă este mai 1335, când Adronicus a plecat într-o expediție împotriva lui Chios și Fokaia: a se vedea P. Schreiner (ed.), *Chronica Byzantina Breviora* (Corpus Fontium historiae Byzantinae 12-1; Viedna, 1975), chr. 8-29, p.80. J. Darrouzés poziționează existența unui mandat oferit lui Varlaam de a menține discuții oficiale cu latinii (*Regestes* n. 2170).

³⁴² Varlaam a avut de a face cu o situație delicată și pentru beneficiile latinilor el a adoptat un fel de atitudine unionistă și cumva conciliatorie în primul discurs, dar unionismul său se pare că a fost mai mult o formalitate decât un fel de convingere teologică. În cuvântarea sa către Sinod el a explicat unele motive pentru poziția sa și a făcut cât se poate de clar că țelul său adevărat a fost de a stabili o situație întru care latinii ar fi putut fi convinși de adevărul doctrinei grecești.

³⁴³ Paparozii, op. cit. Para. 4, 1349-1350.

³⁴⁴ Ibid., para. 10, 1355, 31-1356. 3.

³⁴⁵ Ibid. para. 4. 1349, 13-19.

³⁴⁶ Gregoras, *Hist.* X, 8 (i, 502, 12-14) și Varlaam, or. I, 185, 1-22.

³⁴⁷ Atât tratatul lui Varlaam, cât și cuvântarea lui Gregoras poartă titlul de [Λόγος], Συμβουλευτικός, deși în ambele cazuri evidența manuscriselor nu este unanimă.

³⁴⁸ Varlaam, Or. I, 185. 23-196, 12 și Gregoras, ed. De Paparozzi, para. 3, 1348-1349.

³⁴⁹ Varlaam, Or. I, 193, 17-194. 2; ibid. i, 188, 20-29; ibid. ii, 204, 23-25, Gregoras, ediție de Papariuzii, para. 1351, 20-22; cf. Florentios, 978-984 (ed. PLM Leone, *Fiorenzo o intorno alla Sapienza* [Neapoliana bizantina și neo-elinica, Collana di Studi e testi 4; Naples, 1975).

³⁵⁰ Or. II. 202. 2-8.

³⁵¹ Or. ii. 15-19.

cauza uniției ar fi trebuit deja să fie realizate, căci amânarea lor nu ar fi făcut decât să creeze mai mult rău. Majoritatea au fost pur și simplu neglijenți în acest sens și ca și rezultat nu s-a ajuns la nici un fel de înțelegere.³⁵² Aceste ultime remarci ar fi putut fi considerate un fel de criticism al lui Gregoras, sfatul de a refuza să negocieze cu legații. Clabrianul a mers înainte și a spus că propunerile de acest gen, indiferent cât de beneficiente și de necesare ar fi, ar fi creat multă suspiciune (reacția populară față de orice sugestie a unirii Bisericii) și prin urmare o persoană cu un anumit rang nu s-ar simți liberă să spună ceea ce este necesar în acest sens. Fără să piardă din credibilitate, Varlaam nu a fost sub nici un fel de obstacol³⁵³ (implicația fiind că Grigorie a fost constrâns la aceasta).

Este prin urmare destul de reprobabil că cele două discursuri ale lui Varlaam ar fi trebuit să fie plasate în contextul discuțiilor cu cei doi episcopi dominicani, undeva în primăvara anului 1335.

Acum a devenit posibil să ne întrebăm dacă există vreun fel de legătură între aceste documente editate de Gianneli și de deschiderea controverselor care l-a pus pe Grigorie Palama împotriva lui Varlaam. La începuturile ei, controversa a gravitat în jurul a două subiecte, doctrina purcederii Duhului Sfânt și folosința logicii aristotelice în discursul teologic. Datarea din 1335 a discursurilor grecești ale lui Varlaam a sugerat un nou fel de interpretare a evenimentelor care s-au referit la aceste probleme.

Principala noastră sursă de informație în acest sens este prima scrisoare a lui Grigorie Palama către Grigorie Achindionos (abbr. Ep. I Ak).³⁵⁴ Aici există câteva referințe la tratatele pe care Palama le-a scris împotriva latinilor și cu adevărat o mare masă a acestora din urmă au citat din acestea.³⁵⁵ Palama s-a scuzat din cauza caracterului neterminat al tratatului care a fost dat în grabă lui Alchindin de un anumit Iosif (probabil Kaloteos).³⁵⁶ Se pare că Palama a reacționat la vestea unor discuții teologice reînnoite cu latinii mai mult în același fel în care a făcut Nichifor Gregoras și mai apoi a scris imediat o expunere a poziției ortodoxe cu scopul de a interzice orice fel de compromis doctrinar. După ce a primit aceste tratate Achindin i-a scris lui Palama exprimând un fel de criticism al titlului, de și în general el a avut numai cuvinte de laudă pentru lucrarea lui.³⁵⁷ Aceasta nu a fost recuperată, din contextul referinței la Palama, Alchindin trebuie să fi obiectat la folosirea termenului „demonstrație” din titlu.³⁵⁸ Aceasta a sugerat că Alchindin a fost deja avertizat de Varlaam despre problema folosinței demonstrației logice în teologie; ceea ce ar indica în schimb că Clabrianul a folosit tratatul său despre acest subiect.³⁵⁹ La un anumit moment, Palama a învățat de la acesta și a cerut o copie, care a ajuns corespunzător la Sărbătoarea Cincizecimii.³⁶⁰ O lectură a lui Varlaam a ridicat în mintea lui Grigorie anumite întrebări serioase despre teologia celui din Calabria și astfel el i-a scris „imediat” lui Achindin.³⁶¹ Între această scrisoare și altă scrisoare a lui Alchindin a existat o „lungă tăcere”.³⁶² De la

³⁵² Or. ii. 202, 19-24.

³⁵³ Or. ii. 203, 1-5.

³⁵⁴ Ed. J. Meyendorff în Γριγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα (ediție de P. K. Chrestou, 3 volume; Tesalonic, 1962-1970), pp. 204-219.

³⁵⁵ Ep. I Ak. 13.217. 8; 14.218. 34. Ep. I Ak. 3 și 5-7 sunt citate din *Tratatele Apodictice* i, 13-15, 39-44 (ediție de B. Bobrinskoy în Chrestou, ed. cit.).

³⁵⁶ „Primul care a dus în discuție astfel de tratate, în probleme de acest fel în special la întoarcerea sa, le-a luat din stadiul de copii neterminate, la fel ca și un nou născut și nu li s-a oferit reflecția de a fi potrivite.” (Ep. I Ak. 14. 218, 34-219, 3).

³⁵⁷ Pe marginea lui noi am pledat cauza demonstrației apodictice ca și una care ar face o apărare din partea sa, în timp ce pentru o anumită perioadă de timp tu mi-ai laudat *Tratatul meu împotriva latinilor* în scrisoarea ta, totuși nu am suspectat că există unele sublinieri, care nu au fost explicite, totuși ar fi un fel de critică a titlului, dar eu am lăsat-o la o parte fiindcă ar fi fost ieșită din cadrele mele de a oferi laudă.” (Ep. I Ak. 13, 217, 6-11).

³⁵⁸ În ediția lui Chrestou a lucrărilor lui Palama, Boris Bobrinskoy nu oferă nici un fel de titlu general pentru aceste tratate, cel puțin nu în pagina 24 unde ar fi trebuit să apară (la p. 7 există titlul de Λόγος δύο περί τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος care nu poate susține acest manuscris). Apoi el dă titlul primului tratat ca și Λόγος πρώτος... care este incorect, din moment ce manuscrisele C2P3LA1 citesc Λόγος ἀποδεικτικὸς πρώτος care nu este raportat nici măcar de aparatul lui Bobrinskoy. (În P4 titlurile lipsesc; P5 este un fragment din al doilea tratat. Am fost incapabil să verific alte manuscrise). Cele două tratate au purtat probabil titlul general de *Cuvinte către latini*.

³⁵⁹ *Tratatul antilatin*, XVII.

³⁶⁰ Palama, ep. I Ak. I, 203, 8-13.

³⁶¹ Varlaam, *Scrisoarea lui Varlaam către Neilos Triklinios*, II; 40-41 (ediția G. Schiro, op. cit. Supra no. 1); Grigorie Achindin, *Scrisoare către Palama*, Milano, Biblioteca Ambroziana, MS. GR. 290 (E 64 sup), fol. 76, 9. Ταῦτα τοῦ ἡμᾶς ἐκ προχείρου...

³⁶² Palama, Ep. I, 1, 203, 1-3; Achindin, op. cit. Fol. 75 τὴν μακρὰν ἐκείνην σιωπὴν).

cincizecimea din 3 iunie 1335, nu s-a îngăduit o astfel de trecere a timpului, Cincizecimea în discuție trebuie să fi fost 19 mai 1336.³⁶³ În anul care a urmat, ne-ar fi dat un fel de întârziere a unor vremuri dificile la care să mărturisim și aceasta ar face altercația lui Palama cu Varlaam referitoare la problema latină contemporană cu controversa isihastă, în timp ce evidența lui Palama este ceva contrar.³⁶⁴ Prin urmare, la finele lui mai sau la începutul lui iunie, Palama i-a scris lui Alchindin cerându-i să facă alte introspecții despre punctele de vedere teologice ale calabrianului care în acele zile era în oraș (nu se știe dacă a fost Tesalonic sau Constantinopol).³⁶⁵

Prima dintre problemele prezentate care a iritat sensibilitățile doctrinare ale lui Palama s-a referit la teoria latină a lui *filioque*. Argumentul lui Varlaam, după cum a fost prezentat de Grigorie, ar putea fi reconstruit după cum urmează.³⁶⁶ Nimeni nu poate pune la îndoială că în Dumnezeu există o sigură natură, trei ipostase și o distincție dintre atributele personale și cele naturale. Mai mult, nu pot exista două principii în Dumnezeu, dintre care fiecare posedă o origine distinctă a existenței sale. Latinii însă au mers atât de departe încât să spună că Duhul Sfânt este de la Tatăl și Fiul „*tanquam a buno principio*.” Probabil că ceasta ar fi putut fi considerată un fel de poziție justificabilă, dacă aceste două principii ale Duhului Sfânt sunt înțelese și nu ca și ceva care se opune și distincte una față de alta, ci mai mult ca și un principiu subordonat unul altuia sau ca și un principiu care decurge din altul. Grigorie de Nazianz a oferit susținere pentru viziunea sa atunci când s-a referit la Fiul ca și „principiu de la principiu.” Prin urmare, doctrina monarhiei ar putea fi astfel menținută și de această dată Fiul ar putea suține un principiu al Duhului Sfânt.

S-a presupus că Palama și-a găsit argumentul său în *Tratatele antilatine* care au fost aduse lui la Sărbătoarea Cincizecimii.³⁶⁷ Principala eroare a acestei teorii a fost un astfel de argument sau citat din Grigorie de Nazianz care a apărut în *Tratatul antilatin* 21. Acesta este absent din colecția originală a tratatelor (ii-v, xvii-xviii, ix, vii după cum au apărut ele la Vatican, Biblioteca Apostolica, Vaticana, MS gr. 1110) și din alte tratate, dintre care unele sunt versiuni revizuite ale unor tratate mai timpurii.³⁶⁸ Schiro a încercat să rezolve problema plasând argumentul și citatul între exercițiile lui Varlaam pe care le-a făcut în lucrările lui după ce a primit mai multe critici de la Palama.³⁶⁹ Print-ro interpretare cumva forțată (și traducere) a primei scrisori către Palama, A. Fyrogos a conchis că Palama a pus la un loc argumentele din diferite aluzii la tratatele lui Varlaam și a realizat un fel de citat din Grigorie într-un fel similar.³⁷⁰

Dificultatea poate fi parțial rezolvată printr-o examinare a *Tratatului apodictic* I, 12. Palama i-a acuzat pe latii de lipsă de ortodoxie pentru *filioque* fiindcă el a introdus două principii în Dumnezeu. El a continuat cu cuvintele:³⁷¹

„dar nu este absurd, *spune el* [Varlaam], dacă cineva vorbește de două principii, care totuși nu sunt opuse ci unul în altul, din moment ce chiar și Grigorie Teologul spune că Fiul este „principiu din principiu.” Astfel, principiul v-a fi din nou unul și doctrina monarhiei este păstrată.”

Acest lucru este urmat de alte trei paragrafe (13-15) care sunt citate în prima scrisoare către Alchindin. Există puțină îndoială că acest pasaj al *Tratatului apodictic* este un fel de referință la argumentul lui Varlaam; versiunea din Ep. 1 este o simplă elaborare. Palama, prin urmare, a cunoscut mai toate detaliile poziției lui Varlaam *mai înainte* de a fi văzut orice fel de *Tratat antilatin*. Tocmai din acest motiv, el a voit să obțină o copie.

Cel mai probabil argument al lui Varlaam și a citatului lui Grigorie de Nazianz este prima orățiune grecească. La un anumit moment din discursul său³⁷² Varlaam s-a referit la acceptarea universală a identității esenței, a trei

³⁶³ Pentru data Cincizecimii în acești ani a se vedea V. Grumel, *Cronologie*, (Tratat de studii bizantine 1; Paris, 1958), pp. 261, 311-313.

³⁶⁴ Aceasta este data (primăvara anului 1337), pe care Meyendorff a optat în *Grigorie de Nyssa. Apărarea Sfinților isihaste* (Spicilegium Sacrum Iovainense. Studii și documente, fasc. 30-31, Louvain, 1937), fasc. 30, p. Xiii. Motivul său principal pentru alegerea acestei date este un fel de afirmație făcută de Palama, *Teofanes*, PG 150, 913 AC, dar acest text ar trebuie probabil să fie interpretat în alt fel.

³⁶⁵ Palama, Ep. I, Ak. 1. 203, 18/204. 26.

³⁶⁶ Pe baza lui Palama, Ep. 1 Ak. 2. 203, 18-204. 26.

³⁶⁷ J. Meyendorff, „Începutul controversii isihaste,” *Byzantion*, xxiii (1953), pp. 104-108.

³⁶⁸ A. Fyrogos a invertit destul de eronat ordinea originală și versiunile revizuite astfel că primele șase tratate în Vat. Gr. 1110 au reprezentat forma finală a colecției după cum a fost ea publicată de Varlaam. Pentru Fyrogos, a se vedea op. cit. Supra, no. 21, pp. x-xi.

³⁶⁹ G. Schiro, op. cit. Supra, no. 1, pp. 101-5.

³⁷⁰ A. Frygios, „La produzione letteraria antilatina di Valraam Calabro,” *Orientalia christiana periodica*, xiv (1979), p. 126.

³⁷¹ *Tratatul apodictic*, i, 12. 39, 7-11.

³⁷² Varlaam s-a referit la acceptarea universală a identității esenței, celor trei persoane și a unui principiu.

persoane și a unui principiu. Mai apoi el a început să explice că latinii au căutat să păstreze doctrina monarhiei referindu-se la Fiul ca și la „un principiu din principiu”, la fel cum a făcut Teologul (Grigorie de Nazinaz).³⁷³ Corespondeța este cât se poate de completă, cu excepția faptului că Varlaam a explicat poziția latină fără să o afirme ca pe a sa.

Secvența de evenimente ar putea fi reconstituită după cum urmează. Cu ocazia cuvântării sale în fața episcopilor latini la curtea imeprială, Varlaam a făcut anumite afirmații despre doctrina latină a purcederii Duhului Sfânt. Un prieten sau anumiți prieteni ai lui Palama (probabil Ioasif Kalothetos) a adus un raport oral al lui al muntele Athos. Explicația calabrianului a poziției latine ar fi putut foarte bine să fie greșit înțeleasă ca și expresie a opiniei sale. Apoi Palama a scris propriul său *Tratat Apodictic* mai întâi pentru a evita orice fel de posibilitate a unui compromis teologic cu latinii, dar el a inclus și un fel de criticism al afirmațiilor presupuse a lui Varlaam fără să îi menționeze numele. Mai apoi, când Varlaam a auzit a scris o carte împotriva latinilor, a cerut o copie, probabil pentru a determina dacă ea conținea opinii neortodoxe. Palama nu a găsit acolo nimic care să se asemene afirmațiilor discutate în *Tratatul apodictic*, ci mai mult în scrierile lui Alchindin pentru alte informații, el a elaborat ceva despre ceea ce a fost spus mai înainte. Aceste fel de interpretare a evenimentelor este confirmată mai apoi de propria negație bizantină a afirmației atribuite lui de către Palama, de ortodoxia *Tratatului antilatin* și de mărturia lui Grigorie Achidin în scrisoarea sa către Palama.³⁷⁴

Datorită reconstrucției evenimentelor, ar fi posibil să determinăm mai apoi contextul original al acestui fel de fază a lui Grigorie de Nazinaz (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή) care i-a creat atât de mult necaz lui Valraam? Citatul este identificat de obicei ca și unul care vine din Omilia de Paști *Orat.* 45.9 (PG 36. 633c).³⁷⁵ Luând un citat din contextul său nu a fost niciodată considerat ceva rău fie din orient sau din occident, dar mai trebuie luat în considerare un alt factor. După primul discurs al lui Varlaam latinii au folosit citatul lor pentru a își susține argumentele lor,³⁷⁶ dar aceasta nu este o parte a arsenalului patristic latin. Totuși, există o altă posibilitate intrigantă. În haine latine fraza ar putea apărea ca și un fel de *principium a principio* și în *Contra Errores Graecorum* a lui Toma de Aquino că există un citat din Grigorie care este după cum urmează:³⁷⁷ „nostrum est credere sanctam Trinitatem, Patrem scilicet sicut principio, Filium vero principium a Patre principio, Spiritum autem sanctum cum principio Filio, unum Deum esse per omnia et super omnia.” Citatul vine din discursul *Supremum vale* (*Orat.* 42. 15, PG 36. 476B) unde contextul este un fel de discuție Trinitară. Textul tomist este urmat un comentariu: „sic et filius cum principio principium predicatur, non hoc sibi natura est sed relatio ad alium.” Toma a plasat această secțiune sub rubrica „quod Filius est principium Spiriti Sancti.” Ar trebui să ne reamintim că interlocutorii lui Varlaam au fost doi dominicani și ei au fost cu siguranță familairi cu lucrările confratelui lor, Toma.³⁷⁸ Sursa ultimă a citatului problematic a fost probabil un florilegiu de autorități patristice.

Mai există ceva confuzie care ar putea fi clarificată. Atunci când argumentul compromițător al lui *filioque* și citatul lui Nazianz au fost asumate ca și ceva care a apărut original în *Tratatul antilatin* al lui Valraam, fie explicit sau prin aluzii, a fost necesar să arătăm că Palama a primit la Athos o colecție acestor tratate (cel puțin șase dar probabil și altele).³⁷⁹ Dar acum, dacă analiza noastră este corectă, există în Palama prima scrisoare către Achidin și nici un fel de referință la *Tratelele anti latine* dincolo de tratatul XVII, care abordează proprietatea de a folosi un fel de

³⁷³ Varlaam, *Or.* I, 193. 13-17. Cf. Palama, *Ep.* I, Ak. 2. 204, 4-14.

³⁷⁴ Varlaam, *Prima scrisoare către Palama* (ed. Schiro, op. cit.), II; 1-160; Achindin, *Scrisoare către Palama*, Milan, Biblioteca ambrosiana, MS gr. 290 (E. 64 sup), fols. 75-76.

³⁷⁵ J. Meyendorff, „Originea controversiei apalamite,” *Teologia*, xxv (1954), p. 609.

³⁷⁶ Ὅστε συμβαίνει αὐτοῖς λέγειν υἱὸν ἀρχὴν ἐξ ἀρχῆς ὃ καὶ ὁ θεολόγος εἶπέ που (*Or.* I. 193. 15-16).

³⁷⁷ *Contra errores graecorum* 2. 24 (ed. H. F. Dondaine, *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu leonis XIII PM edita*, tom. XL, pars. A, Roma, 1967).

³⁷⁸ *Teologia* scrisorii lor către Patriarh este cât se poate de tomistă (ed. A. Fyrigos, *Epistola către Palama*, p. IX, nr. 5). Chiar și tilturile tratatelor lui Varlaam au fost martore ale tomismului oponențelor lui (*Tratelele antilatin*, x, xi). Valraam a spus că nu are mai multe informații despre teologia tomistă decât ceea ce i s-a dat lui de către interlocutorii lui; el nu a fost acel mare cunoscător al lui Toma pe care Schiro a crezut că este” (op. cit. P. 24).

³⁷⁹ J. Meyendorff, art. cit., *Bizantion*, xxiii, (1953), pp. 103, 107; ibid. art. cit., *Teologia*, xxv, (1954), p. 602.

demonstrații locale în teologie. Este cât se poate de vrednic de a considera posibilitatea că Palama a avut în posesia sa un astfel de tratat.

Mai înăți, Palama a vorbit de lucrarea lui Varlaam ca și cum interesul lui principal a fost potrivit după argumetație.³⁸⁰

„am auzit că o carte *Împotriva latinilor* a fost adusă de un domn Varlaam Calabrianul cu referire, între alte lucruri, argumente și în special forme ale acestora și am voit să citim cartea. Astfel, de Sărbătoarea Cincizecimii cineva a venit și ne-a adus ceea ce am voit.” Apoi Varlaam s-a plâns lui Neilos Triklinios despre Palama și a spus:³⁸¹ „astfel, găsiți una dintre aceste lucrări ale tale, Grigorie a scris imediat un tratat pentru Achindin.” Toate acestea au sugerat că Palama a dobândit numai *Tratatul antilatin* xvii, care a abordat topica demonstrației logice. Dacă aceasta este adevărat, aceasta ar ajuta să explicăm vehemența reacției lui Grigorie la felul de abordare a teologiei latine. În mai toate din aceste tratate ale sale³⁸² Varlaam a folosit argumentele tradiționale al teologiei grecești bazată pe autorități patristice, deși el a maipulat acestea cu un fel de îndemănare. Dincolo de această metodă onorabilă, Varlaam a perceput că un atac la un nivel mai fundamental ar fi fost cerut ca să contraatace noile argumente tomsite care au fost introduse de oponenții săi. Prin urmare, remarcându-se că latinii au avut obiecii de a își pregăti argumentele într-o formă silogistică, calabrianul a decis să deschidă întrebarea proprietății oferind adevăruri duhovnicești examinației logicii lui Aristotel. Din moment ce Palama nu a văzut restul tratatelor lui Valraam, acest nou mod de abordare i-a apărut ca și un fel de inovație periculoasă, căci ea a ignorat autoritatea părinților și s-a bazat pe puncte de vedere ale hazardului filosofiei elinice, care au fost destul de circumspecte în tradiția monahală încă di zilele lui Ioan Italos (secolul al XI-lea).³⁸³ De aici, reacția lui Grigorie Palama a devenit ceva mai de înțeles. Din nefericire, lipsa lui de educație filosofică, l-a orbit de a pune în valoare și un anumit fel de importanță pe metodele lui Valraam. Calabrianul, totuși, a fost mai apoi acuzat de aceasta, căci din câte se pare, succesorul în scaunul din Tesalonic, Neilos Cabasilas, a aprobat cu toată inima argumentele lui Varlaam și le-a plagiat prin abandon.³⁸⁴

GRIGORIE PALAMA ÎNTRE TURCI ȘI DOCUMENTELE CAPITIVITĂȚII SALE CA ȘI SURSE ISTORICE³⁸⁵

de Georgiades Arnakis

Între lucrările lui Spiridon Lampros publicate în *Neos hellenomnemon* postum³⁸⁶ este un transcris dintr-un manuscris atonit care a conținut o epistolă pastorală a liderului isihăștilor, Grigorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului (1347-1360) și care a fost proclamat sfânt de Biseirca Ortodoxă Greacă imediat după moartea sa în anul 1360.³⁸⁷ Conținutul epistolei este de mare interes studentului relațiilor greco-turce, după cum ei sunt cei care au descris

³⁸⁰ Palama, *Ep. I, Ak. 1*, 203, 9-13.

³⁸¹ Varlaam, *Scrisoare către Neilos Triklinios*, II; 36-41 (ediție de Schirò, op. cit).

³⁸² *Tratatul antilatin*, xiii, este o revizuire de mai apoi la xvii.

³⁸³ Cf. Palama, *Ep. I*, 30, 243. 4-9. această literă poartă titlul de *Împotriva punctului elinic de vedere*. Pentru atitudinea ostilă față de filosofia profană a se vedea J. Gouillard, „Siodikonul ortodoxiei. Ediție și comentariu,” *Călătorii și memorii*, II, (1967), pp. 56-61.

³⁸⁴ Nil Cabasila, *De Spiritu Sancti Porcessione*, ed. E. Candal, (Studii e testi 116; Orașul Vatican, 1945). Despre plagiarismul său a se vedea G. Schiro, „Il paradosso dio Nilo Calasila,” *Silloge bizantina di S. G. Mercati* [Studii bizantini e neollenici, ix (1957), pp. 362-388].

³⁸⁵ Universitatea din Kansas.

³⁸⁶ În volumele XIV (1922), pp. 7-21. Capul epistotei este: τοῦ αὐτοῦ [Γριγορίου Παλαμά] ἐπιστολή ἥν ἐξ Ἀσίας αἰχμάλωντος ὦν πρὸς τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν ἀπέστειλεν. A. Adamantios, profesor la universitatea din Atena, a trascri documentul în 1895 în colaborare cu Sp. Lampros.

³⁸⁷ Referitor la Grigorie Palama și la mișcarea isihastă, următoarele sunt cât se poate de demne de atenție: G. Papamichael, *Sfântul Grigorie Palama* (Sank Petersburg și Alexandria, 1911), care conține o bibliografie nesistematizată care se referă în special la lucrările rusești; Vasile Krivocheine, „Ascheticheskoe i bogolsavskoe urtchenie sv. Gr. Palamy, *Seminarium Kondakovianum*, VIII (1936), 99-154, cu un sumar în limba franceză; la fel de bine și în traducere germană, *Die asketische und theologische Lehre des heilige Gregorios Palamas, Das Ostliche Christentum*, VIII (Würzburg, 1939); Dumitru Stăniloae, *Viața și învățăturile Sfântului Grigorie Palama* (Sibiu, 1938); M. Judgie, „Grigorie Palama,” *Dicționar de teologie catolică*, XI (1932), col. 1750-1976; A. Vasiliev, *Istoria imperiului bizantin*, (Paris, 1932), ii, 362-369. Pentru o bibliografie a lucrărilor recente am putea să ne uităm la discuția lui J. Gouillard, „Autorul palamismului – note despre câteva lucrări

observațiile și experiențele lui Grigorie Palama ca și captiv între turcii somanli în timpul perioadei cruciale din istorie când ei au trecut Dardanele și au câștigat teren serios în Europa. Cât se poate de remarcabile sunt mărturiile arhiepiscopului comunităților grecești care încă mai existau în domeiul lui Orhan și de impactul islamului asupra creștinismului în ultima fortăreață bizantină din Asia Minor.

Este cât se poate de regretabil că nici un istoric al întemeierii imperiului otoman nu a acordat atenție acestui important document. Până în anul 1922, el a fost accesibil numai în manuscrise, la Mănăstirea Sfântul Pantelimon din Muntele Athos, în Biblioteca Națională din Atena, în Biblioteca Națională din Paris și în alte locuri. Documentul persan trebuie să îi fi fost cunoscut lui Du Gange, căci el în lucrarea sa *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* (p. 1535) a inclus cuvântul unic τασυμάνης și a citat epistola lui Grigorie Palama către tesalonicieni ca și sursă a sa. În vremurile noastre, prof. G. Papamichael de la Universitatea din Atena, în cartea sa despre Grigorie Palama (p. 141), a făcut o mică mențiune a captivității prelatului, dar se pare că el nu a fost conștient de faptul că „achaimenidae” pe care el îi numește pirați (πειραταί ἐκ τῆς φυλῆς τῶν Ἀχαιμενιδῶν) nu sunt alții decât turcii otomani,³⁸⁸ pe care scriitorii secolului al XIV-lea i-au numit prin numele arhaic – achaimenidae sau persani după moda clasicistă a celor vremuri. Este cât se poate de evident că Papamichael nu a citit epistola, căci dacă el ar fi făcut așa, identitatea lui Achaimeniade ar fi fost evidentă (textul se citează după cum urmează τοῖς Ἀχαιμενίδαῖς οὓς νό τούρκους καλούμεν).

Detalii interesante despre captivitatea lui Palama și legăturile sale cu turcii am putea găsi în două texte publicate în anii de final al secolului al XIX-lea. Prima este un fel de epistolă sfântă a unui sfânt, adresată monahului David Disypatos, care este mai mult un fel de adăugare la cea trimisă de tesalonicieni. A doua este un fel de discuție publică (*dialexis*) care a fost ținută cu teologii musulmani la Behest în Orhan. Ea a fost înregistrată de doctorul sultanului, Taronites, care și el era prezent la eveniment. Scrisoarea către David a fost publicată de M. Treu, *În ștergerea societății istorice și etnologie din Grecia*, III, (1889), pp. 227-234, din codexul nr. 28 din Upsala. *Dialexis* a fost publicată de A. J. Sakellion, în periodicul *Soter*, XV (1892), 240-246, dintr-un manuscris din secolul al XVII-lea la Biblioteca Națională din Atena. *Dialexis* a apărut într-un manuscris atonit imediat după epistola către tesalonicieni. K. Dyovouniotes spune³⁸⁹ că el a comparat versunea ateniană cu cea atonită și a găsit numai câteva diferențe neglijabile. Publicația acestor două texte ar fi putut să ne ofere o indicație istoricului mai înainte de 1922, dar din nefericire ele au rămas neremarcate. Apoi, în 1922, a fost anul publicării lungii epistole, cu autenticitatea sa remarcabilă și cu detaliul ei fascinant referitor la originea lui Orhan, care este atât de mult cusocut din surse incomprabile. Dar timp de mai multă vreme, aceasta a eșuat să atragă atenția istoricilor imperiului otoman.

Autorul acestui articol a avut ocazia să folosească anumite părți ale cărții sale *Primii ontomani*, publicată ca și nr. 41 din *Beihefte* din *Byzantinischen Jahrbücher* (Atena, 1947). O analiză importantă și o evaluare a acestui document important este cât se poate de interesantă și de folositoare. Un studiu grijuliu al conținutului său ne va duce fără nici un fel de îndoială la concluzii care ne vor oferi o abordare mai potrivită referitoare la problema țepoasă a temeliiilor imperiului otoman.

După o expresie premabilă tipică a viziunii religioase a vremurilor – acum la „înălțimea sau profunzimea a înțelepciunii lui Dumnezeu este ceva de necuprins” și „am fost lăsați în mâinile lor ca și un fel de pedeapsă minoră a mai multor păcate în fața lui Dumnezeu” – scriitorul nostru merge înainte să spună că experiențele lui recente ar fi vrednice de a fi povestite – căci ca să folosim propriile lui expresii – „până la Tenedos el a călătorit cu escorta sa imperială prin Bitinia și Mesopotamia, iar eu nu am fost niciodată informat cât de deaparte era Constantinopolul pe

recente,” *Ecourile orientului*, xxxvii (1938), 424-460. O sursă de material de bază referitor la isihasm se poate găsi în A. M. Amann, *Die Gotteschau im Palamitischen hesychasmus. Ein handbuck der spätbyzantinischen Mystick, Das östliche Christentum*, vi-vii (1938). În legătură cu Palama, dincolo de propriile lui cuvinte și de literatura istorică și cea polemică a vremurilor lui, ar mai trebui să cităm Εγκορμιαστικὸς Λόγος dedicat lui de Patrarhul Filotei (Migne, PG CLJ, cols. 552-565) și Εγκώμιον al patriarhului Neilos (PG CLI, cols. 656-678). Lucrarea noastră a lui Filotei are o importanță cardinală, în special fiindcă știm viața lui Grigorie din observațiile lui personale. Filotei a fost cel care a luat inițiativa canonizării lui Grigorie Palama.

³⁸⁸ A se vedea nota de la pagina 141, în apendice. p. viii.

³⁸⁹ Neos Hellenomenon, XVI, 5, 7.

mare și pe pământ și referitor la calamitățile care au fost trimise națiunii noastre de sus (nu știu dacă ar trebui să îl numim educație sau abandon), în special dacă un cutremur, pe care nu numai construcțiile și posesiile ci și trupurile și sufletele le-au făcut ca și un fel de pradă pentru restul vulturilor, dacă îmi este îngăduit să vorbesc ca și un poet – vulturi umani și neumani. Dar pentru ca să nu cauzăm tristețe prin omiterea acestora, voi spune de anumite experiențe pe scurt celor din voi care vor să le cunoască.”

Apoi el ne spune cum, cu câteva zile mai apoi de cutremur, el și ajutoarele lui s-au îmbarcat pe „o corabie de 800 de medimnii” la Tenedos și într-o furtună el a navigat până în nord în punctul Kalipollis (Gallipolli). Acolo au ajuns la concluzia că nu mai pot să stăpânească vântul puternic din nord cu scopul de a evita naufragiul. „Dar din moment ce cutremurul a pus acel oraș sub stăpânia lui Achamedidae, pe care noi îi numim turci și nu a fost posibil să acostăm la acel port, am adus corabia la un punct de oprire undeva lângă coasta din vecinătate și am chemat mai toate ancorele ei.”

În zori vântul a început să se oprească. Acești pasageri au putut să îi discerănă pe turci pe malul european. În prezent, anumite gurpuri din el s-au pus în corăbii din mabele maluri, care evident au fost direcționate împotriva corăbiei cu intenții ostile. Panicați, pasagerii l-au rugat pe căpitan să îi ducă înapoi la Tenedos, dar el a refuzat, dându-și seama de tăria dușmanului. Rezultatul luptei a fost capturarea corăbiei și a celor ce au fost la bord.

Grigorie Palama și restul prizonierilor au fost duși la Lampsacus, pe partea asiatică a strâmtorii. Arieepiscopul a făcut aluzie la umilirile și greutățile care au fost comune mulțimii prizonierilor.³⁹⁰ Populația grecească locală a fost destul de receptivă la vesitea sosirii unui captiv atât de distins; dar atitudinea lor s-a dovedit a fi dureroasă din cauza unor cereri de răspumpărare și a populației musulmane care a avut un interes neprietenesc în el. „Și cei care au susținut credința barbarică s-au ridicat împotriva mea și unii m-au molestat și alții au căutat să se certe cu mine; dar fiind incapabili să mă domine în nici un sens, ei au menționat captivitatea mea ca și un fel de dovadă a lipsei de efectivitate a religiei mele. Căci această națiune necredincioasă și abominabilă în întregime se laudă că ei au depășit pe romani prin evlavie. Ei ignoră că această lume este scufundată în rău...” Urmează apoi un fel de mică predică pe această temă. „Din moment ce ei l-au cunoscut pe Hristos și nu l-au mărit și nu l-au adorat ca și pe Hristos, Dumnezeu i-a lăsat pradă unei minți lascive, patimilor și viciilor, pentru ca ei să trăiască în rușine și inuman și într-un fel urât de Dumnezeu... ei trăiesc prin săbile și arcurile lor, bucurându-se de scalvie, crimă, hoție, prădare, jefuire, destrăbălare, desfrânare, sodomie. Ei nu numai că se complac în astfel de practici, ci (o nebunie), ei cred că Dumnezeu îi și aprobă. Aceasta este opinia mea referitoare la ei, acum că cunosc căile lor mai acurat.”

La Lampascus, prizonierii au petrecut șapte zile. Arhiepiscopul a trecut prin tot felul de „încercări” care au fost intenționate de a crește prețul răscumpărării și ei au plecat mai apoi în spre Pegae, unde au ajuns după trei zile. Arhiepiscopul și suita lui de monahi au fost separați de prizonierii lor și au fost din nou amenințați pentru același scop. „Când nu au ajuns la țelul lor, totuși, ei nu au ajuns la țelul lor, dar ei ne-au dus la Biserica lui Hristos care coosniderau că există prin puterea lor. Apoi l-au lăsat liber. Am văzut aceasta ca și un rai stabil după atât de multe și variate furtuni.” O comunitate de creștini trăia lângă biserică și se pare că ei au oferit ospitalitate prizonierilor. Arhiepiscopul și escorta sa au devenit oaspeții unor cetățenei importante, herarierarchul Mavrozoumis. Grigorie spune că „el ne-a ținut sub acoperișul său și ne-a îmbrăcat când am fost goi și ne-a hrănit când am fost flămânzi și ne-a dat de băut când am fost însetați și a avut grijă de noi timp de trei luni. Mai mult, el ne-a mântuit de compania barbarilor

³⁹⁰ Nichifor Gregoras (Bonn, ed. Vol. III; p. 228), ca și un opoenent înfocat al mișcării isihaste și cu mari rețineri față de liderul ei, Grigorie Palama, spunând că turcii, între care perversiunea sexuală era ceva obișnuit, au abuzat de mai multe ori pe captivii creștini. În cazul lui Grigorie Palama, Gregoras a atribuit dreptății lui Dumnezeu, „pentru ca chiar și cei care au ignorat-o sau au neglijat problemele religioase să poată observa cumva depravarea acestei erezii... și viclenia, acoperită de schemele lui pervertite, să poată să se mai fuste prin intermediul celor mai rușinoase și mai carnale vicii, mai mult într-un fel teatral. Faptul că Arhiepiscopul a fost abuzat de tuci ar putea să nu fie ceva adevărat. Dar în epistola sa el vorbește de homosexualitate (ἀνδρῶμανία) ca și de unul dintre viciile turcilor – ceea ce vine să susțină reputația pe care au avut-o între bizantini. Homosexualitatea este un fenomen comun între popoarele nomade unde numărul femeilor este mic în mod inevitabil.

și ne-a invitat ca să predicăm în Biserica sa, după cum am voit noi și să aducem mângâiere duhovnicească creștinilor nativi și tuturor celor care au fost scoși din captivitate.”

După această răgaz, Grigorie și ucenicii lui au fost duși în Bursa. A fost o călătorie de patru zile. „Aici acei dintre creștini care au excelat în înțelepciune au obișnuit să se întâlnească și să discute teme majore, deși circumstanțele nu au fost favorabile; căci ei au fost înconjurați de barbari. Cei care s-au exercizat pe ei înșiși referitor la evlavie au neglijat acest timp nefavorabil, având în vedere că ei au avut neașteptat în fața lor un om care le putea spune ceva despre lucrurile despre care ar fi voit să știe. Călătoria în Brusa a fost scurtă. După câteva zile după ce au sosit ei au fost din nou pe drumuri.

A doua zi după călătoria lor, care s-a întâmplat să fie într-o vinere, i-a adus la un loc „deluros, înconjurat de munții la mare distanță și cu un fel de arbori frumoși înfrumusețați de umbre goase; rituri, care băteau din fiecare parte, fie din pareta munților, au oferit un fel de secetă și totuși parcă aerul se îmborsăva chiar și vara. Acesta a fost motivul pentru care am putea spune că cel mai mare în rang dintre barbari și-a petrecut vara acolo. Este o rușine că arhiepiscopul nu a menționat numele locului.

Aici el s-a întâlnit cu „nepotul Marelui Emir”.³⁹¹ Tânărul, al cărui nume a fost înregistrat ca și Ismail, l-a luat pe Arhiepiscop la o parte și a șezut cu el pe iarbă, în timp ce anumiți turci proeminenți au șezut cu el. Lui Grigorie i s-au oferit fructe și tânărului carne. În timp ce prezetau, Ismail l-a întrebat pe Arhiepiscop de ce el nu mănâncă carne. Acesta a explicat motivele. În acel moment a vorbit un om care s-a scuzat pentru întârzierea sa. „El a spus, „numai acum am fost gata să termin distribuirea milosteniilor, pe care Marele Emir le oferea în fiecare vineri. Prințul l-a întrebat pe arhiepiscop dacă milostenia se practica și între greci. Grigorie a răspuns afirmativ, adăugând că „milostenia adevărată este un rezultat al iubirii pentru acel Dumnezeu adevărat și că cu cât cineva îl iubește pe Dumnezeu mai mult cu atât mai mult devine mai milostiv.” Apoi prințul l-a întrebat pe Palama dacă grecii îl iubesc și în cinstesc pe profetul lor Mohamed. Grigorie a spus că nu și prințul a întrebat de ce. Palama a răspuns inteligent că dacă cineva nu crede în cuvintele unui învățător, este imposibil pentru el să îl iubească pe învățător ca și învățător. De aici discuția a ajuns la martiriul pentru Hristos, cinsirea crucii, poziția fecioriei Mariei, nașterea supranaturală a lui Hristos – subiecte iritante pentru musulmani. „Dar și în acest sens, prințul nu a arătat un fel de atitudine ostilă, deși s-a spus că el a fost unul dintre cei mai nemiloși dușmani ai creștinilor. O ploaie grea a sfrâșit discuția. Prințul a fugit ca să se acopere și arhiepiscopul s-a reînotors la captivi ud learcă.

„Când ploaia s-a oprit și ziua s-a încheiat, conducătorii noștri ne-au dus înaintea conducătorului. La ordinele lui am fost duși într-un oraș din împrejur, locuit de creștini romani de mai multă vreme, în care zi de zi, am primit de la ei ajutor material și încurajare morală și în acel climat nefavorabil și necioplît, când cei dintre noi care erau bolnavi nu au avut nici un fel de lucru necesar, nu a existat nici un fel de abordare inițiativă care să le micescă intențiile lor. Când emirul a suferit de mai multe necazuri, au venit invitați bunii taroniți, – el care a fost cel mai iubit de Dumnezeu și mai iubitor de Dumnezeu între toți doctorii. El a făcut tot ceea ce ar fi putut pentru binele meu și când a văzut acest lucru, eu m-aș fi însănătoșii imediat, în trup și suflet, mergând să trăiesc în Nicea, el a încercat să îl convingă pe emir [să mă lase să plec]. Acesta din urmă l-a întrebat „cine este acest monah și cel fel de om este el?” După ce troniții au spus ce au avut ei de spus, emirul a remarcat: „și eu am oameni erudiți și înțelepți, cu care pot purta o discuție.” Apoi el a pus direct să fie chemați acei Χιόνες – un fel de oameni care nu se gândeau la nimic și care au fost învățați nimic de Satana, cu excepția blasfemiei și a neurșinării față de Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Când ei au sosit, Taronites, care a fost și ei prezenți și care a fost și el un asculător, a scris lucrurile pe care le-a spus și făcut; toți cei care au voit să facă aceasta, ar fi putut să le citească din lucrarea sa, din moment ce ea a fost copiată și a circulat.

Din notele lui Taronites, publicate, după cum a fost afirmat, în periodicul *Soter*; suntem informați despre conținutul și cursul discuției.

³⁹¹ Deja pe unele din cele mai timpurii monede, realizate în cel an 1328-1329, titlul lui Orban este „cel mai mare sultan” – „al-sultan al-azem Orhan ibn Osman.” A se vedea Ismail Galip, *Talkvini meskulkaki osmanie* (Constantinopol, 1307) [1889], p. 4 și Ali in *Tarhi osmani enoumeni Mecmusani*, viii, (1334 [1918], p. 363. este cât se poate de probabil că titlul de „mare emir” nu mai era folosit, cel puțin între greci.

Xtòβεç a venit însoșit nu „numai de demnitari (ἀρχοντες) și un om pe nume Palapanis. „Cu toții s-au așezat la uși, Palapanis (Balaban) a prezidat și Grigorie Palama a început să prezinte cazul creștinsimului. El a arătat ca și un fel de piatră de poticnire față de musulmani, doctrina Treimii. Musulmanii au răspuns: „cum puteți să Îl numiți pe Hristos Dumnezeu din moment ce El a fost om și S-a născut ca și om?” Ca și răspuns la aceasta, Grigorie a vorbit de palnul lui Dumnezeu pentru mântuirea umană, accentuând fecioria Mariei „căci după el toți cei care au fost născuți din femeie sunt păcătoși.” Învierea lui Hristos a fost totuși un scandal mai mare pentru truci. Unii dintre ei au deveni neliniștiți. Alții au continuat să repete, „Dumnezeu pur și simplu a voit și a existat Hristos.” Balaban, după Orhan și alții, au ridicat întrebarea destul de succint: „păi noi credem în profetul vostru, de ce nu ați crede și voi în al nostru?” Aceasta fost ceea ce a întrebat prințul Ismail. Curtea otomană a ajuns că creadă în practicabilitatea unui fel de secretism religios ca și o bază a abordării sale a celor două popoare. Dacă este adevărat că polițele otomane ținteau la reconcilierea lui Hristos cu Mohamed, atunci răspunsul lui Grigorie Palama, citând din Ioan V, 43-44 și Glaateni 1, 8-9 ar fi trebuit să fie destul de confuz lor.

Din moment ce doctrinele creștinismului au fost întemeiate pe Vechiul la fel de bine ca și pe Noul Testament, doctorii islamului au căutat să dovedească la un anumit nivel că Arhiepiscopul este inconsistent ridicând problema circumciziunii. Ei au spus că „circumciziunea a fost poruncită de Dumnezeu de la început și Hristos a fost circumcis; deci de ce nu ai fi și tu?” Grigorie a răspuns imediat, atunci de ce tucii nu țin toate percepțiile religiei mozaice – sabbatul, paștele, sacrificiile preoților, altarele și așa mai departe?” În loc să îi răspundă, doctorii islamului au invocat încă o altă întrebare „de ce aveți chipuri în Bisericile voastre deși este scris: „să nu îți faci nici un fel de asemănare din toate lucrurile care sunt în ceruri sus, pe pământ jos și în mare?” Grigorie din nou și-a folosit inteligența. El a spus, „prieteni îi arată unul altuia cinste și totuși ei nu sunt venerați ca și Dumnezeu.” El a mers mai departe și a afirmat și a spus că până și Moise a făcut anumite asemănări – partea internă a tempului și heruvimii. Apoi el a conclud, „noi oferim cinstea noastră lucrurilor create, dar prin ele noi Îl lăudăm pe Dumnezeu, Creatorul. Musulmanii și-au exprimat îndoielile lor, dar Grigorie a mers mai înainte, încercându-i să îi convingă. La final el s-a simțit sigur că apologia lui a fost copleșitoare.

„În cele din urmă demnitarii turci s-au ridicat și l-au salutat plini de respect pe arhiepiscopul Tesalonicului și au început să plece.” Apoi acolo a avut loc un incident neplăcut care a stricat închiderea întâlnirii. Unul dintre ei a rămas în urmă și l-a lovit pe arhiepiscop în ochi. Din fericire, alții au fugit înapoi și l-au ținut. L-au reprimat și – după cum am fost informați – l-au dus la emir ca să fie pedepsit. Tatonite încheie aceste descrieri ale dezbaterii destul de potrivit adăugând date: „în luna lui iulie, al optulea indiction, din anul 6863” (Anul Domnului 1355).

Nu știm exact la câte luni după *dialexis* Grigorie Palama a plecat în Nicea. Dar încă avem informații din epistolă că atunci când a sosit aici era deja în iulie. Probabil că au existat un anumit număr de opriri pe cale, căci aici el ne spune (un lucru care nu ar fi putut fi adevărat pentru călătoriile sale mai timpurii) că „barbarii ne-au desemnat pază numai când ei ne-au dus dintr-un oraș sau altul sau într-un sat sau altul; când gardele ne conduceau în oraș sau satul destinației noastre, fie care din noi am ales și eram liberi să ne asociem cu ei.”

La Nicea el s-a așezat în Mănăstirea Sfântului Iachint, care a fost centrul principalului departament creștin.³⁹² El a avut parte de un fel de bun venit călduros acolo. Acolo a existat o minunată Biserică în locul zonei mănăstirii, la fel ca și un fel de apă dulce și mulți arbori fructiferi. Întreaga atmosferă era plăcută și cordială.

În primele zile după sosirea sa el a fost singur. *Cartophilax* care a fost luat în fața lui Orhan, a fost acomodat în alte locuri și monahii Iosif și Gherasim și-au găsit calea spre Constantinopol (nu ni se spune în ce circumstanțe). Un alt membru al curții sale a fost Constans Calamaris, care a fost adus de un creștin la Brusa dar nu s-a distins ca și un eliberator. În timpul scurtei sale șederi în capitala din Osmali, arhiepiscopul găsind bani cu ajutor – sau mai bine spus printr-un miracol – a lui Dumnezeu, a plătit balanța și l-a lăsat liber, el a dăpugat că, „eu nu l-am luat cu mine,”

³⁹² Este cât se poate de semnificativ că Grigorie nu a menționat Biserica Sfânta Sofia, locul primului Sinod Ecumenic. Ea a fost trasformată într-o moschee, dimpreună cu alte orașe creștine. A se vedea N. Brounoff, „Biserica Sfânta Sofia din Nicea,” *Ecourile orientului*, XXIV (1925), pp. 471-481; deasemenea K. Otto-Dorn, *Das Islamische istnik* (Berlin, 1941), p. 9. Polițele osmanilor de a apuca locuri de cult care au fost cât se poate de sacre creștinsimului a avut un loc inevitabil asupra creștinilor: a scos afară idea lui Mohamed care l-a înlocuit pe Iisus Hristos.

fiindcă nu știam unde aceasta ar putea să se finalizeze. Dar acum i-am scris și l-am rugat să vină înapoi și eu, captivul, am devenit un om liber ca și însoțitor și slujitor. Fie ca aceasta să se adauge la ciudatele povești: că un captiv a oferit libertate prizonierului său și el care este un stăpân al său care are un om liber în controlul său.”

După amiaza de mai înainte de sosirea acestui participant, Grigorie a făcut o plimbare singuratică în partea orientală a orașului.³⁹³ Dintr-o poziție ridicată mai dincolo de porți el s-a uitat la „înaltele, construcții și metezere căci orașul avea mai multe deși acum era părăsit.” Uitându-ne dintr-o direcție opusă, în spre câmpuri, el a observat un fel de structură cubică de marmură. Cu greu el a avut timp să întrebe referitor la ea, mai ales atunci când a văzut un fel de adunare de oameni de la o înrământare care au ieșit prin uși. El i-a urmat la un fel de distanță convenientă. El i-a văzut cum au amplasat sicriul, l-au acoperit cu alb în cuburi de marmură, cu o profundă tăcere. Imamul, pe care îl numesc τασιδάνης,³⁹⁴ a stat în mijlocul grămezii și ridicându-și mâinile s-a rugat cu voce tare. Mulțimea i-a răspuns cu tărie. Acest lucru a fost făcut de trei ori. Apoi sicriul a fost dus pentru înmormântare și grămada s-a întors în oraș. Arhiepiscopul s-a întors înapoi.

Lka poartă el l-avăzut pe imam și pe alții odhîindu-se în răcoarea umbrii. Un grup de creștini stăteau liniștiți la cealaltă parte. El a șezut cu ei. Apoi el a întrebat dacă mai exista cineva care vorbea ambele limbi. Cnd un astfel de om a apărut, arhiepiscopul a comentat favorabil referitor la ritualurile de înmormântare și a întrebat ce s-a spus în rugăciunile din fața catafalcului de marmură. Imamul i-a răspuns prin ttraducător: „ne-am rugat lui Dumnezeu pentru cei adormiți ca să li se ierte păcatele sufletești.” Apoi Grigorie a vorbit de a doua veire a lui Hristos, Judecata de Apoi care v-a fi pentru toată lumea și de nevoia de a Îl adora pe Hristos ca și pe Cuvântul Întrupat, indivizibil față de Tatăl. *Tasimanis* a răspuns, „Hristos și el este un slujitor al lui Dumnezeu.” Grigorie i-a reamintit de profețiile din Vechiul Testament. În timp ce discuția a devenit din ce în ce mai aprinsă, mulțimea de tuci și de creștini a crescut. La un punct critic turcii au spus, „noi acceptăm mai toate profețiile și pe Hristos cu ele și cele patru cărți care s-au pogorât din ceruri. Dar voi de ce nu acceptați pe profetul nostru? De ce nu credeți în cartea lui, care a venit de sus din ceruri? Grigorie a spus că în cazul lui Mohamed, nu a existat nici un fel de semned cerești, ca și cele ale lui Moise și Iisus și nici un fel de mărturie a profeților cu privire la el. Răspunsul imamului se pare că este ceva tipic atitudinii turcilor. El a spus că „Mohamen a vorbit din evangheșlii dar voi l-ați tăiat. Mai mult, plecând din răsărit spre occident el a ieșit vicotrios la un anumit nivel, după câte puteți voi vedea. Pentru teologul musulman răspndirea islamului a fost fără nici un fel de îndoială un miracol care a echivalat pe cele ale lui Mosie și ale lui Hristos și a fost un fel de indicație a aprobării și ajutorului lui Dumnezeu.

Dar creștinii nu au chestionat încrederea scripturii. Nu a fost tăiat nimic. Mai trebuie spus că există un avertisment falsă despre diferiți Hristoși mincinoși și falși profeți care îi vor duce pe mulți la pierzanie. Mohamed, este adevărat și-a dus drapelul în triumf din orient la capătul pământului, dar el și-a câștigat victoriile lui prin intermediul războiului, crimei și al sclaviei. Nu este adevărat că Alexandru a plecat din apus în spre răsărit ca să îl cucerească? Mulți alții deasemenea, la timpouri diferite au adunat armate și au cucerit lumea. „Dar învățătura lui Hristos, deși nu a oferit nici din plăcerile acestei lumi, s-a răspândit peste tot globul și se spune chiar și între dușmanii lui, fără folosința forței – și nici prin depășirea forței. Aceasta este victoria care a cuprins lumea de astăzi.

Dar apologistul a mers mult prea deaprt. Turcii au început să își piardă din temepament. În cuvitele lui Grigorie: „creștinii prezenți mi-au făcut un semn să îmi termin cuvântarea. Apoi, schimbându-mi toul cu unul mai blând, eu am zâmbit cu gentilețe la ei și am spus: „am fost noi capabili să fim de acord în dezbatere, am putea la fel de bine să avem aceiași credință. Fie ca înțelegerea să cuprindă scopul cuvintelor mele. Unuld dintre ei a răspuns, „v-a venii o vreme când cu toții vom fi de acord.” Eu aș dori ca această vreme să vină cât mai repede. Eu am făcut aceasta fiindcă mi-am adus aminte de apostolul care a spus că tot genunchiul se v-a pleca în numele lui Iisus Hristos și toată limba v-a mărturisii pe Domnul Iisus Hristos în spre mărirea lui Dumnezeu Tatăl și aceasta v-a ajunge la a

³⁹³ Cu privire la pereți, porți și la momuntele de acolo din Nicea, ar trebui să mneționăm pe A. M. Schneider și W. Karnapp, *Die Stadtmauer von Iznik (Nicea)* (Berlin, 1938). Aceasta a avut ilustrații rafinate care au arătat între alte locuri, poarta răsăriteană și un fel de ochi destul de plin de succes al întregului oraș.

³⁹⁴ Du Change nu ne-a oferit originea cuvântului. În toată probabilitatea ar fi cuvântul turcesc baş imam (marele preot), pe care Grigorie l-a pronunțat greșit.

Doua Venire a Domnului nostru Iisus Hristos. Astfel, întânirea a fost realizată pentru acea zi. Referitor la lucrurile care au fost spuse în zoilele care au urmat, duhul ar vrea să le scrie dar mâna este slabă.

Epistola s-a terminat cu un fel de avertizări inspirate către Tesaloniceni bazate pe citatele din scripturi – în specila pe Evaghelii și epistotele pauline – obligându-i să urmeze cu siguranță moul de viață creștin. „Căci cel care se agață de Dumnezeu prin intermendiul faptelor virtuții devine un duh cu Dumnezeu prin harul Duhului Sfânt și fie ca Duhul Sfânt să fie cu voi, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.”

Marele cutrtemul și cucerirea lui Gallipoli. Epistola lui Grigorie Palama saublinată mai sus ne ajută să stabilim într-un fel concludiv data prinderii lui Gallipoli de către turci, după cum a apărut din următoarele.

Au fosat adăugate zilele capătivității sale din stagnarea în Lampascus în spre vremea cnd el a fost adus în fața lui Orhan avem un total de 108 (sau probabil 110) zile.³⁹⁵ De la facilitățile de vară din Orhan el a fost dus în orașul care a slujit ca și reședință pentru ambasadorii bizantini. Aici s-a îmbolnăvit, a fost îngrijit de tatoniți, tatoniții au fost chemați la curtea sultanului, ei au călătorit în orașul ambasadorilor cu taroniții și Balaban și acolo au avut un fel de dezbatere cu arhiepiscopul. Această dezbatere, ne este spus de înregistrarea tatoniților, a avut loc în iulie 1355. Este prin urmare cât se poate de probabil că a existat cel puțin o noapte de interval dintre apariția în fața lui Orhan și discuția cu Xiòveç și această noapte ar putea fi la fel de bine oriunde din iunie până la primele săptămâni ale lui iulie. Iulie a fost luna când el a mers în Nicea, după cum ne spune chair el în legătura cu o disucție cu un imam la poarta răsăriteană a orașului. Dacă Grigorie a vizitat curtea de vară de la Orhan în una dintre ultimele zile din iunie, mai înainte ca ambarcațiunea sa să fie capturată și ca să înceapă necazurile lui. După epistolă, el a plecat în spre Tenedos la câteva zile după cutremur. Așa că avem cât de cât habar referitor la data cutremurului care a deschis petreții cuceririlor Gallipoli și a tucilor. Aceasta trebuie să fi avut loc în luna martie a anului 1355.

Data acestui eveniment important este menționată de obicei ca și 1354. Dar sursele, dintre care cele mai multe sunt contemporane, sunt destul de confuze. Istoricii musulmani, care au scris în secolele al V-lea și al VI-lea, au înconjurat aceste evenimente cu un fel de aureolă de romanță și datele lor referitoare la perioada otomană timpurie nu sunt de încredere.³⁹⁶ O cronică bulgară a secolului al VI-lea de mijloc a plasat aceste evenimente importante în anul 6867 de la Creație (adică 1359 Anul Domnului), dar având în vedere că aceasta a conținut câteva greșeli referitoare la factorii cunoscuți definitiv din alte surse, ele nu par a fi de încredere.³⁹⁷ O cronică mai timpurie și cumva mai bună, scrisă în greacă în 1391, a pus data cutremurului și a căderii orașului Gallipoli pe data de 2 martie 6862 (anul Domnului 1354).³⁹⁸ Dintre contemporani nici Nichifor Gregoras și nici Ioan Cantacuzino nu au menționat data exactă. Gregoras ne spune că Cantacuzino a cedat una dintre fortărețe lui Orhan în Tracia ca ea să fie un fel de bastion împotriva papei V Paleologul; „apoi a venit cutremurul și barbarii au sărit și ei pe spărturile zidurilor și au devenit stăpâni orașelor.”³⁹⁹ Cantacuzino a căutat mai întotdeauna să justifice cariera sa politică și a spus că fortăreața de la Tzympe (de obicei una identificată cu prima poseiune europeană la lui Osmanlis) a fost luată de turci,⁴⁰⁰ el a protestat și în cele din urmă a oferit un fel de răsplată pentru ea; între timp cutremurul l-a pus fără nici un fel de așteptare pe Gallipoli în mâinile turcilor, care a adus pe coloniștii turci cu femeile și cu copii ca să reconstituiescă orașele.⁴⁰¹ Subsecvent, Orhan a acceptat 10.000 de ducați pentru Tympe, dar a refuzat să părăsească Galipoli spunând că el nu putea da înapoi ceea ce i-a oferit Dumnezeu. Ca să rezolve problema, Cantacuzino a propus o întâlnire cu

³⁹⁵ El a petrecut 10 zile la Lampscus și trei pe drumul spre Pagae, trei luni la Pegae, patru pe drumul către Brusa, două zile la Brusa și mai mult de o zi mergând sau călărind din Brusa la facilitățile de vară din Orhan. Se pare că el a sosit acolo mai înainte de amiază și a fost adus în fața lui Orhan seara. Nu știm dacă cele trei zile la Pagae saunt exact nouăzeci de zile. Dacă ele au fost martie, aprilie și mai zilele ar fi în total 92. Totalul s-ar ridica la 100.

³⁹⁶ Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches* (Pest, 1827), i. 151. H. Gibbons, *Întemeierea imperiului otoman* (Tipografia Universității din Oxford, 1916), p. 100.

³⁹⁷ Pulicate de J. Bogdan, *Arhivele pentru filologia slavică*, XIII, (1891), p. 520.

³⁹⁸ Publicată de Joseph Müller, *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philologischen-Historische Classe*, IX (1852), 393. Cf. Manualului de istorie din Cambridge, IV, 544.

³⁹⁹ Gregoras (Bonn ed.) vol. III, pp. 242, 276.

⁴⁰⁰ Cantacuzino (Bonn, ed), vol. III, pp. 242, 276.

⁴⁰¹ Ibid., p. 278.

Orhan la Nicomidia, care a fost un teritoriu otoman încă din 1337⁴⁰² și care a ajuns să fie un loc bine numit, dar Orhan nu s-a întors înapoi, fiind bolav.⁴⁰³ Mândria regelui grec trebuie să fie fost rănită, căci el a simțit că a fost păcălit de neoptul său nemulțumit. Epistola lui Grigorie ne face să credem că a existat ceva adevăr în afirmațiile sultanului, fiindcă se pare că el a suferit din cauza ficatului în vara lui 1355. Dar Orhan a avut cel puțin un lucru care să îl mângâie: Gallipoli și restul locurilor din Tracia au trebuit să rămână turcești.

De aici, din mijlocul secolului, norocurile lui Orhan s-au ridicat imediat în timp ce steaua Bizanțiului a intrat imediat în delin. Camapiile lui Ștefan Dușan, expedițiile și raziile turcești,⁴⁰⁴ ravagiile ciumei negre și războiul civil prelungit au distrus mai toate fibrele organismului politic care a căzut pradă tradiției ruinate a Imperiului. La Constantinopol inflația a devenit un coșmar. Nichifor Gregoras ne spune că dintr-o zi în alta puterea de cumpărare a *nomismei* era de douăzeci la un cent.⁴⁰⁵ Mii de refugiați din Tracia au căutat protecția întru zidurile orașului.⁴⁰⁶ În mijlocul tulburării, Ioan VI Cantacuzino a realizat în cele din urmă că el nu mai putea ține tronul împotriva opoziției lui Ioan V Paleologul, care a avut susținerea partidului poporului sârbilor. Cantacuzino știa că nimeni nu se putea aștepta la nici un fel de ajutor din partea nepotului său, Orhan. Prin urmare el a invitat pe liderul isihaiștilor la Constantinopol pentru a se reconcilia cu cele două care regale și a adus astfel războiul civil la final. Grigorie a căzut în mâinile turcilor și nu și-a realizat niciodată misiunea sa. Ioan VI Cantacuzino a fost detronat și a devenit monah cu câteva luni mai apoi.

Orhan și curtea otomană. Epistola este un fel de sursă foarte importantă de informație cu privire la viața lui Orhan și la *anturajul* său imediat.

În adăugire la detaliul său interesant că în spre finele vieții sale emirul a suferit de ficat și a fost tratat de un doctor grec (Taronites), învățăm că el a avut un nepot numit Ismail, un tânăr destul de matur pentru a discuta teologie cu arhiepiscopul, o alertă, un tânăr educat, a cărui persoanlitate, din câte putem judeca din comportamentul său a fost un fel de combinație de spontaneitate primitivă și considerare plină de grijă.

După Ismail, atenția noastră este atrasă la interesanta figură pe care taroniții o numesc Palapanis, omul care a prezidat acel *dialexis*. Există puține îndoieli că el a fost indentic cu Balaban, unul dintre cei mai proeminenți dintre asociații lui Osman, care de obicei a fost menționat ca și Balabangik, care este legat de blocada de la Brusa. În orice caz, fortăreața de la Balabangik, numită după el, care a fost construită lângă poiana domniei Nilfuer, dimpreună cu fortăreața din Kaplinga, s-au dovedit un fel de armă efectivă împotriva orașului prosper din Bithinia.⁴⁰⁷ Ar fi destul de important să remarcăm că războinicul veteran s-a interesat de probleme teologice și în ciuda vârstei sale înaintate, i-a însoțit pe *χιὸνες*, în orașul lui Grigorie cu scopul de a conduce întâlnirea. Între turcii generațiilor de mai apoi Balaba a fost un fel de personaj semi legendar. Scriitorii bizantini, dintre care unii au fost contemporani lui, le era necunoscut. Dar acum, datorită curții eruditului doctor Orhan, știm ceva definit despre el.

Mai mult, captivitatea lui Grigorie Palama ne oferă ocazia să vedem cumva viața privată a lui Orhan. Grigorie ne spune că sultanul obișnuia să petreacă vara la un loc frumos care era la distanță de o zi de mers afară din Brusa. Brusa este un loc splendid în care merta să îți petreci vara. Dar Orhan a preferat o vale înconjurată de munți, unde existau destul de multă iarbă vedre pentru păscut. Ibn Khaldun, cel mai are istoric arab (1322-1406), spune că Orhan

⁴⁰² Despre căderea din Nicomidia, a se vedea lucrarea autorului, *Primii otomani* (Atena 1974), pp. 195-197.

⁴⁰³ Cantacuzino (Bonn, ed), vol. III, p. 281.

⁴⁰⁴ Turcii din osmalia, sub cel mai bătrân fiu, Suleiman, au fost acasă în Tracia, după ce au fost aduși la fel ca și turcii din Aydin, ca să se lupte cu cantacuzino împotriva lui Ioan Paleologul V. Cf. Gregoras (Bonn, ed), vol. III, pp. 171, 181 și cantacuzino (Bonn, ed), vol. II, pp. 476, 482, 498-499, vol. II. P. 32, 63, 115, 248.

⁴⁰⁵ Gregoras (Bonn ed), vol. III, pp. 52.

⁴⁰⁶ Ibid. p. 23.

⁴⁰⁷ Asdikspazade (Islambul, ed), p. 22. Cf. autorului, op. cit. P. 88, 148, Balabangik (micul Balaba), a fost porecla sa între turci. În același fel, Osman, întemeietorul dinastiei, a fost numit *Osmangik*, pentru Ibn Battuta (*Călătoriile*, ediție și traducere de C. Defrémery și B. Sangiunetti, (Paris, 1953), II 321), care a vizitat domeniile otomane între anii 1331 și 1333 și care a menționat pe tatăl lui Orhan Osmangik, la fel ca și Ibn Khaldun (*Kitab el ibar*, Bulak ed. V. 562) și istoricul grec din secolul al XVIII-lea A. Comneos Ypsilantes (*Τά μετά την Άλωσιν*, Constantinopol, 1870, p. 13, 49, 270). Ypsilantes ar putea fi cunoscut pentru lucrarea sa a lui Ibn Khaldun dar nu pentru cea a lui Ibn Battuta, care a fost descoperită în secolul al XIX-lea.

a făcut din Brusa capitala sa, dar el nu și-a abandonat ținuturile lui numai de dragul unui palat.⁴⁰⁸ El trăia sub un cort, pe care l-a așezat în pajiștile pășunilor sale. Ibn Batutha, care a vizitat Brusa în timpul verii, nu l-a găsit pe Orhan acolo. I s-a spus că emirul nu stătea mai mult de o lună în același oraș.⁴⁰⁹ Catacuziono,⁴¹⁰ la începutul bătăliei din Pelekanos (1329), scie că ei au fost încă în corturi în vale, în timp ce izvorul era în mijloc, în luna lui mai și mai departe, „barbarii s-au mutat din teritorile de mai jos la altitudini mai mari, evitând astfel căldura verii; căci acesta era obiceiul lor din momnt ce erau nomazi.” Grigorie Palama, singurul scriitor existent, pe lângă Cantacuziono, a văzut Orhan cu proprii lui ochi, a luat diferite informații din surse care erau fost un fel de evidențe remarcabile ale unui trecut nomadic care provenea încă din mijlocul secolului al XIV-lea. Din epistola către tesaloniceni am putea concluziona că osmalinii timpurii iubeau viața în câmp deschis; manierele lor erau simple și duhul lor democrat. Nu a existat nici un fel de curtuazie și de etichetă a lor. Sultanul era destul de accesibil oamenilor. El organiza milosternii sistematice în fiecare vineri și a pus pe unul dintre cei mai de încredere locotenenți ai lui să relizeze aceasta. În general, din ceea ce a spus arhiepiscopul, că chiar dacă au fost destul de prizonieri, osmlinii erau totuși blânzi, toleranți și chiar generoși cu subiecții lor. Dacă am judeca după numărul crescând al lor, ei trebuie să fi arătat încredere în mai toți dușmanii lor de mai înainte. În acest sens ei au fost superiori grecilor. Totonites, un grec, s-a simțit acasă în curtea lui Orhan, dar ar fi fost imposibil ca el să fie luat ca și un doctor străin în palatul bizantin.

Χιὸνεξ și *ρᾶσπᾶνδρεα σιλαμου* în domeniile lui Orhan. Deși am putea să spunem că acest cuvânt a fost stricat ca și unul care a trecut dintr-o limbă în alta, nu este greu de recunoscut că el stă în locul lui Akhis. Arhiepiscopul și probabil alții înaintea lui au format cuvântul *Χιὸν* din al-Akhiyan, lăsând un articol și un cuvânt mai scurt într-un astfel de fel că să ofere un fel de aparență elinică care se potrivea gustului lor și care era mai ușor de pronunțat. Pluraul este bineînțeles *χιὸνεξ*.

Organizația akhi – acea instituție turcă remarcabilă – care era contemporană cu creșterea statului otoman și fără de nici un fel de îndoială unul dintre principalii factori care a fost discutat – a fost văzut ca și o unire esențială stabilită în termeni socialiști sau ca și un corp politic care a slujit ca și principala proprietate a emiratelor turcești în Asia Minor, dar semnificația sa ca și un fel de grup religios militant nu a fost recunscută în măsura în care se voia.⁴¹¹ Epistola lui Grigorie Palama a adus ceva lumină peste aspectul misionar și pe cel religios al activității lor. Membrii organizației Akhi au fost familiari cu Orhan, ceea ce ne facem să înțelegem ca și un fel de teologi educați ai mahomedanismului și ei a voit să îi facă să se întâlnească cu un reprezentat remarcabil al Bisericii Orientale Creștine a vremurilor sale. Orhan, din câte ne este dat să înțelegem, a fost destul de mândru de acești oameni. Prin urmare este remarcabil că indiferent de inconveniența față de Varlaam și alții, dezbaterile a avut loc în orașul unde ambasada bizantină a fost localizată, un oraș locuit de greci. Evident, el a căutat să creeze un efect asupra bizantinilor – ceea ce ne dovedește inteligența sa politică subtilă.

Cu a adevărat în aceste circumstanțe religia a devenit una dintre principalele interese ale osmalinilor. Din epistola lui Grigorie aflăm că nepotul lui Orhan a fost cât se poate de conștient de lupta dintre creștinism și islam. A fost mai mult un fel de luptă a succesiunii Imperiului bizantin.

⁴⁰⁸ Ibn Khaldun, loc. cit. De asemenea traducerea franceză de Cl. Huart, în *Jurnalul savanților*, n. S. XV, 163.

⁴⁰⁹ Ibn Battuta, op. cit. p. 322.

⁴¹⁰ Bonn, ed., vol. I, p. 341.

⁴¹¹ În legătură cu mișcarea Akhi, Ibn Battuta este prima sursă contemporană (*Călătoriile*, II; 261 ff). O generație mai apoi avem acel *Futuvvetname* al lui Yahya b. Khalil, care a fost intenționat ca și un fel de manual pentru cei inițiați în frățietate. Această lucrare interesantă a fost cunoscută mulțumită profesorului F. Taeschener, care a sumarizat și a discutat conținutul ei în „Beitrage zur geschichte der Achis in Anatoleien,” publicat în *Islamica* IV, (1920), p. 1-47. cărturarul rus V. A. Gordșlevski a studiat frățietatea ca și o organizație de muncitori: „Din liniile de viață ale Turciei, Contribuții la istoria lui Akhis,” (în rusă), *Zapiski KOLlegi Vostokovedev*, II; 2, 1926-1927), pp. 235-248; „The Dervishes of Akhi Evran ad the Guilds in Turkey” (în rusă), *Izvestiya Akademii Nauk, SSSR*, seria a opta (1927), fasc. 15-17, pp. 1171-1194; „Organizarea guildilor între tătarii din Crimea,” (în rusă), *Trudi etonografia achelogesko Myzeyska*, IV, (1928), pp. 56-65. Istoricul turc Mehmed Fuat Köprülü a artătat lșa caracterul tainic al frățietății în valoroasa sa carte *Türk edenyatında ilk mütesavvifer* (Istanbul, 1918), pp. 237 ff, un studiu sintentic al Akhiilor și a semnificației lor politice a fost încercată de autor, op. cit. pp. 110-124, unde este disponibilă o altă bibliografie.

Două două decade mai înainte de Palama, un alt martor cheie, mult călătoritul Ibn Battuta, a oferit aparent o mărturie vie despre zelul islamic frecvent care a dominat la Brusa sub influența lui Akhi.⁴¹² El a descris cum în întâlnirile nocturne, acei akhis au intrat sub magia misionarilor cum ar fi Megeddin al-Kunewei și Abdullah al Misri și se pare că ei au cultivat calitățile duhovicești și căile vieții care a făcut din creștinism o religie pentru întreaga umanitate în trecut, dar care era extrem de rară între creștinii acelor vremuri. Rezultatele unei astfel de schimbări nu au fost deloc rapide în a aparență. Nu este nici un fel de îndoială că mai multe mii de greci anatolieni s-au alăturat islamului în prima jumătate a secolului al XIV-lea. Știm de exemplu, că la nu puțin timp după căderea Niceii, patriarhul Ioan XIV a fost obligat să trimită locuitorilor lui două scrisori pastotrale obligându-i să se întoarcă la credința creștină, „renunțând la răul musulmanilor, în care au căzut.”⁴¹³ A fost un avertisment van. La mai puțin de două decade remarcabilul teolog grec al epocii sale a fost destinat să vadă rămășițele de forlon ale creștinsimului în orașul populat de mai înainte a crezului de la Nicea.

Orașele și condiția grecilor. Nicea nu a fost ca și un fel de oraș fantomă în anul 1355. Grigorie Palama a văzut blocuri de piatră ale unro clădiri ale statului care au fost părăsite și în general, din mărturiile sale am putea concluziona că populația orașului s-a micșorat la o facțiune a unui secol mai înainte.⁴¹⁴

Nu există nici un fel de îndoială că o mare parte a populației a emigrat în timpul anilor critici care au precedat orânduirea otomană⁴¹⁵ și cei care au stat în spatele ei au suferit de dizlocația vechiului sistem economic. Prin urmare, Nicea a fost scoasă de piața de la Constantinopol și situându-se după cum a fost pe malurile statului otoman, a lăsat la o parte căile de comerț care au dus la Brusa. Astfel că, în timp ce primul a supraviețuit ca și un centru comercial și ca și principalul producător de mătase din Anatolia, Nicea a căzut la rangul de sat, care avea numai porțelan de export. Când mai toate nădejdlile de îmbunătățire au fost lăsate la o parte, mai mulți locuitori au trecut la islam, după cum aflăm din documentele patriarhale menționate mai sus și mai apoi, ca și membrii ai unei caste conducătoare, ei au căutat o soartă mai bună în alte locuri.

Decăderea Niceii a fost un proces lung și gradual – nu numai rezultat al unei cuceriri otomane ci un fel de consecință naturală a anarhiei și războiului care a devastat area din 1261 până în 1331. Mărturia lui Ibn Buttuta este iluminatoare în aceste sens. El a spus că⁴¹⁶ marea majoritate a caselor private sunt deplorabile și neîngrijite, aproape în ruine. Totuși, zidurile nu au fost neglijate; ele au fost înconjurate de apărători pline cu apă. Pentru a intra în oraș călătorul marocan trebuia să intre printr-un pod îngust din lemn care era făcut numai cât să poată intra un simplu călăreț. Nu au existat nici un fel de evindețe ale posesiunii orașului. Este cât se poate de adevărat că Orhan a acordat mai multă atenție. Era casa uneia dintre soțiile lui și în timpul șederii lui Ibn Battuta, însuși emirul a venit într-o vizită.

În o singură clădire ridicată în timpul domniei sale – acel imaret (casa săracilor) care i-a purtat numele – în timp ce alte clădiri au fost adăugate de alți sultani și magistrați. Dar marile zile de la Nicea s-au încheiat.⁴¹⁷ Nicea a rămas un mic sat până în zilele noastre.

Brusa a mers mult mai bine. Ea și-a menținut propetitatea ei chiar și după ce a încetat a mai fi capitala osamalinilor. Bazarele ei și primăverile ei clade au fost celebre în tot orientul mijlociu.⁴¹⁸ Când orașul s-a predat pe

⁴¹² *Călătoriile*, II, 318-321.

⁴¹³ Miklosiche and Müller, *Acta et diplomata graeca*, 1, 182, 197.

⁴¹⁴ O anumită autoritate a estimat populația de la Nicea mai înainte de cucerirea turcească de la treizeci de mii la cincizeci de mii – J. Sölch, „Historische geographische Studien über bithynische Siedlungen – Nicomidia, Nikaia, Prusa,” *Byzantinische neugriechische Jahrbücher*, 1, (1920), 282-283.

⁴¹⁵ Nicea a capitulat în fața osmalinilor pe date de 2 martie 1331. Cf. Lampros și Amantos, *Βραχέα Χρονικά* (Atena, 1932), p. 46. Această dată a rămas neremarcată de istorici, deși comunicarea a fost publicată în 1910, *Neos hellenomenon*, x, 154. Profesor P. Charanis a fost primul cărturar care a atras atenția asupra acesti cornici importante.

⁴¹⁶ *Călătoriile*, II, 323-324.

⁴¹⁷ A se vedea K. Otto-Dorn, *Das islamische istnik*, pp. 13-18, 50-59, 102-105.

⁴¹⁸ Primăverile calde de la Brusa au fost foarte bine cunoscute scriitorului contemporan arab Sihabedin al-Umari, care a scris în Egipt și care nu a vizitat niciodată Asia Mică – *Notele și remarcile manuscriselor bibliotecii regale*, XIII (1838), p. 365. Cu privire la comerțul din Bursa de sub turci, a se vedea binecunoscutul clasic W. Heyd, *Istoria comerțului din levant în evul mediu* (Leipzig, 1939), II; 352 și J. Sölch, *op.*

data de 6 aprilie 1326,⁴¹⁹ populația ei, formată exclusiv din greci, era de aproximativ 30.000. Ei au plătit o sumă totală de răscumpărare 30.000 de bucăți de aur și li s-a îngăduit să părăsească orașul. Nesri⁴²⁰ ne spune că ei au mers la „locul bărcilor” (Kemlik), de unde au plecat la Constantinopol. Nu este nici un fel de îndoială că un număr mai mare a rămas în orașul nașterii lor pentru a lăuda rangurile Osmanlis. Unii și-au menținut credința creștină. Grigorie Palama a remarcat că vitalitatea lor și conștiința lor greacă a rămas neafectată. Se pare că ei nu au fost speriați de turci. Aici ca și în alte locuri atitudinea turcilor a fost una de toleranță.

Nu s-a găsit nici un fel de evidență a conflictului național de la Pegae. Având în vedere că acest loc se găsea pe mare, populația lui greacă a fost destul de mult mai largă ajunnd până la schimbul populației în 1922-1923. La mijlocul secolului al XIV-lea remarcabilul cetățean din Pagae a fost hetaeriarhul Mavrozoumis – un colaboraționist al generalului bizantin, care era aclamat de turci și a fost recunoscut ca și un lider al populației grecești locale. Prin urmare numele lui ar trebui să fie adăugat la cel al lui Köse-Mihail, Evrenos și Markos – greci proeminenți care au mers în aceleași nivel cu Osmanlis.⁴²¹ Nu există nici un fel de evidență că ei au trecut la islam. Despre Mihailș în special, știm că a devenit musulman numai la finele vieții sale.⁴²² Mavroyoumis a fost un creștin convins. Totuși, ca și lider politic și probabil ca și om de armată, se pare că el le-a făcut servicii importante osmanlilor. Altfel nu i s-ar fi îngăduit să stea ca și un om liber la Pagae, o poziție cheie deschisă atacului.

La Lampascus tucii au fost înclinați să fie părtinitori, spune Grigorie Palama. Dar aceasta s-ar putea datora faptului că ei se găseau lângă scena conflictului și un fel de achiziție relativ nouă. Totuși, grecii locali s-au alăturat tucilor în mod liber.

Lampascus, Pegae, Brusa și Nicea – toți locuitorii ei creștini, femei și bărbați au supraviețuit uneia dintre cele mai mari răsturnări din toată istoria. Se pare că un imperiu vechi de o mie de ani pierdea fără nici o șansă de recuperare în acel vortex al timpului, iar acești greci din Asia Minor au contribuit la facerea unei noi structuri politice care avea să domine orientul mijlociu timp de patru secole și jumătate. Grigorie Palama a ajuns la granița dintre două lumi. El a văzut forțele istoriei la muncă, dar este destul de reprobabil faptul că el a avut capacitatea de a avea introspecția istorică de a înțelege ceea ce se întâmpla.

MAIMONIDE ȘI PALAMA DESPRE DUMNEZEU⁴²³

cit. pp. 323-303.

⁴¹⁹ Data exactă este dată de un alt Βραχύ Χρονικόν, *op. cit.* pp. 31, 88.

⁴²⁰ *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XIII (1859), pp. 31, 88.

⁴²¹ Leunclavius, *Analele* (ediție altera, Frankfurt, 1596), p. 125. CF. J. H. Mordtmann, articolul „Evrenos,” în *Enciclopedia islamului*, II, 37-38.

⁴²² F. Babiger, articolul „Michaloghu,” *ibid.* II; 561-562.

⁴²³ Studiu apărut la TIPOGRAFIA SFÂNTA CRUCE, Colegiul elinic, Boston, Brookline, Massachusetts 02146. Cu mare recunoștință voim să mulțumim Arhiepiscopului grec Iakovos pentru bunăvoința sa de a da publicației acest studiu. © Copyright 1994 de Tipografia de la Sfânta Cruce, Publicat de Tipografia Sfânta Cruce 50 Coddard Avenue Brookline, Massachussettes 02146. Biblioteca Congresului ca și dată de catalogare ISNB 0-916586-68-5. Acest studiu este dedicat Prea Cucernicului Părinte Doctor Gerard S. Sloyan și Prea Sfinției Sale Arhiepiscopul Iakovos

Cuvânt înainte

Pentru cei care sunt incapabili de a gândii ca și cărturarii din Evul Mediu o expunere ar fi imposibilă; pentru cei care sunt capabili de ea, ea nu este necesară. Intelectualii moderni sunt de mai multe ori descurajați de propoziții pe care strămoșii lor medievali le-au luat ca și axiomatice sau care au fost demonstrate de gânditorii unei generații precedente. Incapacitatea contemporanilor noștri de a se angaja în procesul unei gândiri altul decât cel pe care ei au fost adus din spate îi face să zăbovească și să scrie „absurd” pe margini – probabil ca să nu persevereze dincolo de o primă pagină.

Este posibil de a face știință modernă sau filosofie fără să știm de tradiția antică deplină și ceea ce Evul Mediu a păstrat sau a dat la o parte din moștenirea antichității. Totuși, nu este posibil să dobândim un studiu de profunzime în acești termeni. Cărturarii moderni care au crezut că lumea ideilor s-a născut ieri – fie cu enciclopediștii sau Newton sau Descartes sau Kant – sunt meniți unei înțelegeri superficiale despre cum funcționează această lume, chiar dacă lor li s-ar oferi pe cale un premiu Nobel sau o bursă MacArthur. A ști unde ne aflăm este esențial pentru a ști în ce direcție mergem.

Schița care urmează a doi gânditori religioși care au trăit la distanță de un secol unul de altul – cel de al doilea aparent se pare că nu a fost conștient de contribuția primului – este cât se poate de instructivă în mai multe sensuri. Aceasta a arătat lupta unei prime epoci de a reține adulația ei față de autorii inspirați de Dumnezeu a scripturilor tradiției credinței în timp ce au admis rațiunea ca și un fel de sursă a cunoștinței religioase și a celei umane. Termenii fidelității religioase a lui Maimonides și a lui Palama ar putea să surprindă cititorii care cred că și ei ar avea o astfel de dedicație. Ei ar putea fi conduși să întrebe cu cât de multă credincioșie ei ar continua dacă termenii termenii unei epoci mai timpurii i-ar fi legat.

Cum ar putea Maimonides să eșueze să vadă că acea alegorie și analogie nu sunt deloc diferite după cum o cere sistemul? Sau faptul că și-a întors spatele la dovezile lui Aristotel, în mare parte el le reține? A ridica astfel de întrebări ar însemna să întrebăm de ce Copernic ar fi putut fi heliocentric dar totuși atât de mult dedicat caracterului tainic [mistic] a focului, de ce Galileo a rămas atât de mult un aristotelic chiar și atunci când a lovit „porumbii” pentru marea lor îngustime conformă cu Filosoful? Nu se poate oferi un răspuns simplu la aceste întrebări, cu excepția faptului că la un anumit nivel cunoașterea umană face progrese pe un câmp destul de neegal. Noi ne aflăm în întunericul ignoranței numai străbătându-l cu arătarea luminii. A citii istorie intelectuală înseamnă a fi surprins constant de ceea ce a fost acceptat mai de toată lumea și respins în toate vremurile și despre cum geniile introspecției profunde au eșuat să perceapă corolarele noastre cât se poate de evidente ale descoperirilor lor.

Cum se poate că atât Palama cât și Maimonide au presupus că acel Dumnezeu pe care ei L-au înștiințat atât de mult ca fiind necunoscut în esența Sa ar putea fi cunoscut prin activitățile (energiile) Lui dumnezeiești? Dacă ei au spus „prin revelație” sau „prin intuiție” nu au dezertat ei oare de la întreprinderea filosofică și au început să susțină un fel de cauză atee? Dacă ei au răspuns „prin efecte observabile”, atunci ei nu au ajuns la un fel de cauză dar nu la Dumnezeu? Ceea ce ne permite să fim apofatici dincolo de un anumit nivel dar liberi să spunem destul de multe până la ce nivel? Agnosticul nu simte nici un fel de obligație să vorbească. Ateul se simte obligat să vorbească și să spună, „nu există Dumnezeu.”

Toată problema credinței și a rațiunii este unită în această scurtă carte dar nu este rezolvată căci ea nu poate fi niciodată rezolvată. Problema a cărui limbaj dacă există vreun limbaj – chiar și cel ornat cu privative de genul lui afla – ar putea fi folosit ca să vorbească de Dumnezeu în aceste pagini. Am putea fi întristați de lipsa de logică, după cum o percepem noi, în cei doi medievali care au găsim mulțumire intelectuală unde de fapt noi nu găsim sau într-un autor care a oferit un raport al lor. În orice caz, trebuie să îi fim recunoscători Dr. Papademitriou că a ridicat cumva vâlul de

pe gândirea celor doi cugetători religioși, dintre care unul sau altul sunt cât se poate de binecunoscuți unor cititori dar arareori ambii.

Gerard S. Sloyan
Universitatea din Temple

CAPITOLUL UNU

Introducere

Mai mulți cărturari au sugerat că teologia ortodoxă are o afinitate strânsă cu gândirea iudaică.⁴²⁴ În general am putea spune că legăturile dintre comunitatea ortodoxă și cea iudaică au fost destul de bune. Totuși, în același timp fiecare comunitate și-a ținut de mai multe ori distanța față de alții și s-au evitat cele mai oneste confrunțări intelectuale și duhovnicești.

Scopul studiului de față este de a arăta afinitatea strânsă între cele două condiții referitoare la înțelegerea lui Dumnezeu dintre cei doi gânditori reprezentativi ai Evului Mediu, Moise Maimonide (1135-1204) și Grigorie Palama (1296-1359).

În ciuda chiasmului care a separat comunitățile iudaice de cele orientale creștine, apropierea lor referitoare la înțelegerea naturii lui Dumnezeu a rămas neclătinată. În perioada elinistă, iudaismul a adoptat mai multe aspecte ale procesului de raționare grecesc care a fost moștenit mai apoi de Biserica creștină. Totuși, conceptualismul filosofiei grecești clasice nu a distrus credința biblică fie a gânditorilor creștini greci sau iudaici. Atât pentru iudaism cât și pentru creștinismul răsăritean, tradiția biblică religioasă a rămas dominantă.

Caracterul fundamental al teologiei ortodoxe grecești – după cum a fost el evidențiat în scrierile lui Palama – este că el a încercat să evite pantesimul și politeismul folosind metode apofatice, adică, *via negativa*. Se pare că același a fost punctul de vedere iudaic exprimat de Maimonide. Atât în Palama cât și în Maimonide, putem găsi un accent pe transcendența totală a esenței lui Dumnezeu. Metodologia lor comună a depins de credința biblică ca și abordare filosofică. Primul dintre aceste principii este exprimat într-un sens împărtășit de prezența măreață a lui Dumnezeu și rolul Său activ între oameni; al doilea element derivă din interesul rigorilor gândirii logice și a celui *via negativa* din teologie.

Haideți să revizuiem pe scurt trecutul istoric al relațiilor dintre greci și evrei în lumea antică, care au influențat gândirea lui Palama și Maimonide. Grecia și Israelul au reprezentat întruparea politică modernă a două popoare antice cele mai vechi și mai durabile. Ambele au supraviețuit chiar din cauza unor mari amenințări a pericolelor exterminării la timpuri diferite în istoriile lor separate. Mai mult, ambele au avut contribuții de durată la civilizația occidentală – grecii prin dezvoltarea unui mare corpus de gândire filosofică și evreii prin scripturile sacre iudaice.

Faptul că grecii și israeliții au intrat în contact încă din secolul al XIV-lea înainte de Hristos nu este ceva care ar putea fi pus la îndoială în lumina descoperirilor arheologice. Documentele care s-au găsit în Egipt în 1887, menționează comercianți care circulau între Grecia și Palestina. Legături comune de comuniune dintre aceste două popoare se înrădăcinează în Sfintele Scripturi și în teologia iudaică primară care a circulat în limba greacă.

Mai apoi, tradițiile filosofice și cele teologice a mai tuturor culturilor au devenit amestecate și îngemănate una cu alta. Traducerea Vechiului Testament în greacă a introdus conceptele religioase iudaice și ideile lor grecilor. Conversiv, impactul filosofiei grecești și ideile lor au devenit mai evidente în literatura ebraică, în special în cartea Înțelepciunii lui Solomon. Noul Testament, în special scrierile Sfântului Pavel, se bazează pe tradiția și structura Bibliei ebraice. Biserica creștină a apărut din sânul iudaismului și ea și-a reținut mai multe caracteristici iudaice în domeniul cultului și al doctrinei. Între diferitele forme de cult care au rămas în creștinism sunt lectura psalmilor și în

⁴²⁴A se vedea de exemplu, Alexander Altman, „Iudaismul și filosofia lumescă,” *Evreii, istoria, cultura și religia lor*, ed. De Louis Finkelstein (New York, 1949), 1, p. 654.

special folosința particulară a lecturilor psalmilor în ritualurile de adorare creștine ortodoxe grecești.⁴²⁵ O altă legătură a fost efortul filonain de a exprima monoteismul ebraic într-o schiță a filosofiei grecești care a marcat începutul marii aventuri a ideilor pe scena europeană, care au fost desemnate să aducă revelația și rațiunea naturală în armonie.

Este cât se poate de interesant să remarcăm cum Harry Wolfson a trasat trecutul filosofico-teologic al conceptului de Dumnezeu în gândirea lui Platon. Atât Platon cât și Biblia l-au influențat pe Filon, care în schimb, a avut un impact major asupra lui Ioan Evanghelistul. Acestea au fost influențate de filosofia religioasă islamică, gândirea bizantină și scolastica creștină occidentală.⁴²⁶ Am putea vedea aceste dezvoltări filosofio-religioase ale religiilor creștine și a celei iudaice ca și un fel de interpretare a ideilor despre Dumnezeu. În acest context, am putea vedea că mai în tot Maimonide și Palama ele au fost un fel de expresie naturală a tradiției lor comune.

Trebuie să mărturisim cu onestitate că există ceva subiectiv și arbitrar în sistemul construit de mintea umană. Totuși, există doi factori de îndurare care au minimalizat acest caracter arbitrar al dezvoltării umane intelectuale. Adică, cunoașterea naturii obiectului pe care îl căutăm și cea a subiectului cunoscător sau a caracterului cunoașterii. Spunând acestea, am putea spune că istoria gândirii arată în spre mai multe elemente de acord între sistemele filosofice și a gândirii religioase, în ciuda diversității lor și a acestor contradicții aparente. Din această cauză, am fi capabili să îi clasificăm și să îi comparăm, arătând la faptul că acestea sunt câteva percepții dominante și atitudini față de Dumnezeu, pe care mai toate filosofii și religiile se bazează.

Adevărul acestei poziții devine cât se poate de evident în comparația grecilor ortodocși cu ebraica. În această metodă comparativă, am putea ajunge la o apreciere a tainei revelației. Adică, cunoașterea duhovnicească sau revelația lui Dumnezeu care este înțeleasă ca și ceva care are originea și un fel de experiență personală ca și un fel de sentiment religios și o vedere a prezenței lui Dumnezeu. Mai mult, este mai mult un fel de aplicație a metodei apofatice (*via negativa*), transcendența deplină a esenței lui Dumnezeu [esența Sa nu este un obiect al cunoașterii sau comunicării creaturalității].

Evul Mediu a fost mai mult un fel de perioadă plină de neliniști filosofice și teologice și un fel de căutare onestă a adevărului. A existat o dorință de a aduce armonie între credință și esență și în special între cunoașterea filosofică și înțelepciunea religioasă, adică între rațiune și revelație. Metoda comparativă v-a fi folosită în studiul prezent pentru a ne conferii o mai mare înțelegere a abordării iudaice și a celei ortodoxe față de cunoașterea lui Dumnezeu după cum a fost ea reprezentată de Maimonide și Palama.

Metoda este înțeleasă ca și un fel de vehicol de a comunica într-un fel coerent și comparativ obiectul studiului. Teologia abordează „realitatea ultimă” sau într-un limbaj mai tradițional, Dumnezeu. Filosofia tratează „ființa ultimă” sau Ființa Supremă. Religia, totuși, tratează experiențele umane în legătură cu Dumnezeu. Toate aceste elemente sunt interpretare și definite în lucrările teologice și filosofice ale lui Maimonide și Palama. Obiectivul lor comun este de a păstra transcendența absolută a lui Dumnezeu și legătura Sa providențială cu creația Sa. Ei folosesc un fel de metodă comună, apofatică sau *via negativa*, de a realiza țelul lor.

Impactul biblic al lui Palama asupra lui Maimonide este exprimat în înțelegerea lui Dumnezeu. Deși Palama și Maimonide nu s-au cunoscut personal, în viziunea lor despre Dumnezeu există multe similarități. Abordarea învățăturilor lui Maimonide și cele ale lui Palama despre Dumnezeu vor clarifica similaritățile viziunii lor despre Dumnezeu. Totuși, ambele au căutat să rezolve problema relației dintre filosofie și religie. Pentru amândoi a fost vital să se articuleze autoritatea filosofiei și a locului ei în învățăturile teologice ale unei religii revelate. Maimonide a conceput filosofia mai mult ca și un fel de instrument al speculației teologice și misiunea ei a fost de a pune în lumină anumite texte al Sfintelor Scripturi. Palama a minimalizat țelul filosofiei la studiul ființei create și la înțelegerea lumii fenomenale, permițând autorității Scripturii singure să vorbească autoritativ pentru un fel de adevăr religios.

⁴²⁵ Panagiotis Simontas, “Iudaismul și ortodoxia,” *Teologia* (1972), 335-358. A se vedea George Papademitriou, “Ritualul iudaic în Biserica creștină,” *Jurnalul de teologie scoțian*, 26 (1973), p. 477-478.

⁴²⁶ Harry, A. Wolfson, *Filosofia religioasă: un grup de eseuri* (Cambridge, 1961), p. 67.

Înțelegerea palamită și cea a lui Maimonide a lui Dumnezeu ar putea să fie prezentată profitabil prin niște presupuziții filosofice și teologice ale celor doi gânditori. Ambele similarități și diferențe se amestecă în comparație. Similaritățile ar putea fi găsite, de exemplu, în metodologia negativă pe care au folosit-o în încercarea lor de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu și în doctrinele cunoașterii și necunoașterii lui Dumnezeu. Ar putea fi citate alte similarități. Totuși, există unele diferențe doctrinare importante. A trage un fel de comparație între ideile celor doi gânditori este a întâlnii mai mult un fel de întâlnire între teologii ortodocși creștini și cei iudaici. Prin acest „dialog”, recunoașterea similarităților și a lipsei de similaritate, se crede i-ar putea duce să afirme înștiințarea unui Dumnezeu comun, care este Domn peste toate.

Cercetarea filosofică și cea teologică este de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu care a fost o preocupare a marilor gânditori prin toate secolele. Maimonide și Palama, ca și teologi, au angajat metoda negativă de a ajunge și a dobândii cunoașterea lui Dumnezeu. Acești doi gânditori au fost confrunțați esențial cu aceeași problemă: a determina ce s-ar putea cunoaște despre Dumnezeu fără să folosim un fel de afirmații pozitive. Soluția pe care o oferă ei este doctrina atributelor acțiunii. Adică, esența lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută și ea este incomprehensibilă, dar attributele acțiunii pot fi cunoscute și se leagă de om. Ele neagă posibilitatea cunoașterii umane a esenței lui Dumnezeu.

Atât Palama, cât și Maimonide afirmă categoric că Dumnezeu este absolut diferit de mai toate conceptele și a existenței creaturale și pentru acest motiv, nici un fel de atribut nu este destul de potrivit ca să descriem esența internă a lui Dumnezeu. Palama și Maimonide au negat că o astfel de comparație ar putea fi realizată între esența lui Dumnezeu și ființa creată. Adică, ei neagă metoda analogică: nici măcar nu am putea să Îl numim pe Dumnezeu o ființă, căci aceasta ar implica că Dumnezeu este subsumat sub categoria ființelor. Dumnezeu nu poate fi subsumat sub nici o categorie. Ambii gânditori au insistat că simplitatea esenței lui Dumnezeu ar trebui să fie menținută și că orice fel de imputație a complexității în esența lui Dumnezeu trebuie să fie respinsă categoric. Esența lui Dumnezeu este dincolo de orice altă categorie și relație creaturală. Totuși, acțiunile lui Dumnezeu pot fi cunoscute și experimentale de om. Aceste acțiuni nu sunt acele *accidente* aristotelice, fiindcă în Dumnezeu nu pot exista accidente.

Acțiunile lui Dumnezeu nu sunt calități accidentale esențiale; ele nu sunt nici măcar exemple ale categoriilor aristotelice ale „acțiunii” sau „patimii.” Astfel de categorii implică potențialitate în agent, acest lucru nu ar putea fi admis din partea lui Dumnezeu, căci potențialitatea ar implica schimbare și de aici multiplicitate în esența lăuntrică a lui Dumnezeu care ar contrazice unicitatea lui Dumnezeu. Astfel, legând conceptual accidentul de schimbare și urmând postulatului neschimbabilității lui Dumnezeu, rezultă că nu pot exista accidente în Dumnezeu. Esența lui Dumnezeu este absolut imutabilă, fără nici un fel de compoziție sau model. Ambii gânditori au insistat pe tradiția biblică a libertății acțiunilor lui Dumnezeu. Adică, activitatea lui Dumnezeu în lume nu este realizată din necesitate, prin acțiunea liberei voințe.

Maimonide și Palama au păstrat transcendența lui Dumnezeu și au înțeles-o ca și aceea abordare a măririi măreției dumnezeiești experimentată ca și prezență duhovnicească în viața lor.

Teologii s-au luptat cu problema cunoașterii duhovnicești în mai multe feluri. Ei au angajat o mulțime de metode. Palama și Maimonide au fost cât se poate de mult de acord cu o metodă de a Îl cunoaște pe Dumnezeu: această metodă este metoda negativă; o abordare care este inerentă în înțelegerea biblică a lui Dumnezeu ca și Unul personal și ca și ceva personal. Abordarea filosofică a negației, pe de altă parte este cumva mânăuită formal de Aristotel și mai apoi discutată de neoplatoniști. Palama și Maimonide au fost cât se poate de mult cunoscători ai modalităților de abordare filosofice ale negației. Prin urmare, nu este deloc surprinzător că ambii gânditori au angajat un fel de metodă comună de a vedea această problemă comună, deși ei nu au fost constrânși să facă acest lucru.

Examinarea metodologiei teologice a lui Maimonide și a lui Palama descoperă un fel de presupuziție obișnuită referitoare la psihologia umană. Ambii gânditori au răspuns la conflictul metodologiei care a fost prezent în perioada medievală – conflictul între filosofia greacă păgână și doctrina ebraică a omului. Filosofii greci au crezut că organul rațional al omului ar putea fi localizat în cap, făcând astfel abstracție de procesul de gândire uman. Atât Maimonide cât și Palama sau acceptat învățătura biblică a personalității ca și un fel de entitate care constă din gândire și din

sentiment. Mai mult, antropologia biblică a plasat sufletul într-un trup. Existența umană nu a fost un conflict între sufletul rațional, pe de o parte și un trup material pe de altă parte, după cum a fost cazul cu trup greu material iar pe de altă parte și după cum a fost cu gândirea clasică. Am putea spune că omul este un fel de personalitate integrată, una care posedă rațiune și emoție, trup și suflet.⁴²⁷

În timp ce acest fel de temelie psihologică, am putea raționa, oamenii sunt incapabili de a ajunge la o cunoaștere despre natura și esența reală a lui Dumnezeu. Dacă oamenii ar fi pur raționali, după cum au crezut grecii antici că sunt, ei ar putea ajunge la un concept rațional de Dumnezeu. Acest fel de rațiune cu credință este mai mult un fel de limitare umană, dar una întru care oamenii ar putea opera. Maimonide a tins în cele din urmă să păstreze noțiunea de credință – una care ar fi centrală tradiției biblice și tradiției filosofice grecești. Doctrina monoteistă strictă a lui Dumnezeu l-a făcut pe Maimonide și Palama să persevereze împotriva pericolelor politeismului. Ar părea mai de preferat rezultatul politeist al gândirii oamenilor care au fost capabili să dobândească un fel de cunoaștere a lui Dumnezeu; a avea certitudinea unui concept care ar duce la disoluția credinței în Dumnezeu oferită unei alternative mai săracioase. În acest context, atât Palama cât și Maimonide au expus calea negativă a lui Dumnezeu – o cale care trebuie să remarcăm, nu a fost evitată decât cu mare încordare de filosofii religiei secolului al XX-lea.⁴²⁸

În evul mediu, abordarea filosofică a teologisirii era un fel de amenințare. Istoric, acești doi gânditori și-au adus contribuția lor la o perioadă când gândirea clasică experimenta un fel de renaștere a popularității. Nu mai era posibil să convingi oamenii – cel puțin orice fel de minoritate semnificativă – de existența lui Dumnezeu numai pe baza credinței.

Deși Maimonide și Palama s-au confruntat cu provocări similare este totuși remarcabil că răspunsurile lor la aceste provocări au fost atât de comparabile. Diferența majoră care nu a putut fi trecută cu vederea dintre cei doi a fost problema unui Dumnezeu Trinitar. Probabil că similaritățile din punctele lor de vedere, ar putea fi, probabil, explicate de familiaritatea profundă a ambilor cu tradițiile grecești clasice – la fel ca și de refuzul neclintit al ambilor de a compromite presuposițiile biblice. Ingenuitatea cu care este realizată această sinteză este realizată între tradițiile filosofice, biblice și păgâne care sunt comune oamenilor. Ca să sumarizăm, răspunsul la provocarea inițială a fost atât de plin de succes că metodele tradiției grecești, folosite selectiv, au fost cât se poate de instrumentale în mutarea amenințării filosofice. În același timp, conceptul biblic nu numai că a fost păstrat, ci a fost suplimentat de respectabilitate filosofică.

În următoarele capitole vom vedea cum Maimonide, un evreu și Palama, un creștin ortodox grec, au realizat o teologie a necunoaștinței și incomprehensibilității esenței lui Dumnezeu și a înțelegerii atributelor negative. Dacă ar fi să înțelegem contextul lor teologic, trebuie să le studiem faptele și viețile. Trebuie să devenim familiari cu discuția problemelor ridicate și să cuprindem sensul soluțiilor oferite de ele. Capitolele care urmează sunt dedicate în spre împlinirea acestui țel.

CAPITOLUL II

Viața și lucrările lui Maimonide: doctrina despre Dumnezeu

Viața

Maimonide a dobândit distincție și faima în timpul Evului Mediu. Cunoscut ca și Rambam, care a reprezentat numele său deplin și având titlul de Rabinul Moise ben Maimon, el s-a născut în Cordoba, Spania pe data de 30 martie 1135, în timpul sărbătorii iudaice a lui Pesach. Tatăl său, un talmudist și un membru al curții rabinice, a considerat ca tânărul Moise să fie școlit în literatura iudaică și cea arabică. Prin anul 1148, când Moise era de vreo

⁴²⁷ A. Cohen, *Învățăturile lui Maimonide*, Prolegomene de Marvin Fox, (New York, 1968), p. 3; Grigorie Palama, „Despre biecurvântații caști”, în *Primii părinți din Filocalie*, traducere E. Kadloubosky și B. E. Palmer (Londra, 1963), pp. 401-403.

⁴²⁸ Shubert Spero, „Este Dumnezeul lui Maimonide cu adevărat imposibil de cunoscut?” *Judaism*, 22 (1972), p. 72.

paisprezece ani, Almohades a invadat Cordoba și din fanatism le-a dat evreilor șansa de convertire la islam sau exilul. Almohades erau membrii unei secte islamice întemeiată de Mohamad ibn Turmat (1130), care a menținut credința în unitatea lui Dumnezeu. Familia lui Maimonides a acceptat exilul și probabil și un fel de cripto-conversiune. În aceste perioade de peregrinări, când nu au existat nici un fel de școli iudaice sau sinagogi, tânărul Moise și-a continuat studiile sale sub tatăl său, care era o autoritate în tradiția iudaică și în Talmud.

Prin anul 1160, după câțiva ani de peregrinări prin Europa, el s-a stabilit în Fez, Africa de Nord. În timpul sederii sale în Fez el a studiat filosofia arabică, astronomie, matematică, fizică și medicină și a învățat filosofia aristotelică din surse arabe. Aici, se pare că mai mulți evrei s-au arătat a fi musulmani.⁴²⁹ Atunci când un evreu zelos a făcut să circule un text care acuza astfel de persoane de apostazie, Maimonide a scris o „Epistolă despre Apostazie” cu scopul de a evita convertirea lor actuală. El a pretins că o mărturie orală a credinței musulmane și participarea la practicile religioase islamice a constituit mai mult un fel de loialitate nominală față de Mohamed și nu un fel de negare a convingerilor iudaice.

Familia lui Maimonides s-a mutat în Palestina prin 1165, trăind mai întâi în Ierusalim și apoi în Hebron. Plecând mai apoi în Egipt, ei au locuit în Alexandria și la al-Foustat, vechiul Cairo. În Egipt, Moise și-a continuat căutările sale cărturărești de erudiție. Fratele său, David s-a angajat în comerț cu bijuterii ca să poată susține familia. Această pauză i-a conferit lui Maimonide ocazia de a își realiza studiile sale și de a scrie în domeniul filosofiei și al religiei. În 1168 el și-a terminat lungul său comentariu la Mișna, o lucrare pe care a scris-o în arabă dar care mai apoi a fost tradusă în ebraică. Comentariul său la ultimul capitol al tratatului „Sinderiul” explică punctele lui de vedere referitoare la nemurirea sufletului și cele treisprezece principii ale credinței. Pe cum el a crescut în faimă și importanță, mai mulți oameni au căutat sfatul său. Maimonides a început să practice medicina după moartea fratelui său David și și-a asumat calitatea de lider al comunității iudaice.⁴³⁰ Din 1170 până în 1180 el a fost doctorul sultanului și al vizerului.

Maimonide a colecționat și a codificat în paisprezece volume, legile, doctrinele și practicile liturgice ale „Torei Mișna” (A doua lege). Se pare că el și-a scris lucrarea sa în ebraică prin 1180 pentru a îi face capabili pe coreligionistii săi de a înțelege învățăturile orale care au fost împrăștiate prin larga literatură talmudică.⁴³¹ Prima carte, „Cartea cunoașterii,” a fost un fel de clarificare filosofică a doctrinelor ebraice. Fiind în caracterul ei rațională, expunerea sugerează un fel de nădejde mesianică pentru frățietatea omului. Maimonides a scris în arabă un tratat despre cele 613 precepte rabinice, făcând o distincție clară între învățăturile talmudice și cele biblice. Codul său a fost aspru criticat de mai mulți dintre colegii lui.

Principala sa contribuție a fost *More Nebukim* sau *Ghid pentru perplecși*, scris în arabică. Un sumar al filosofiei și al teologiei iudaice, această lucrare a explicat convingerile lui Maimonide. Marele impact al acestei lucrări asupra cărturarilor medievali a fost evidențiat în scrierile lui.⁴³² Maimonide a scris câteva lucrări despre

⁴²⁹ Solomon Zeitlin, *Maimonides: o biografie* (New York, 195), pp. 6-7. Biografia lui Maimonide derivă din următoarele studii: Joseph S. Gorfinkle, *Cele opt capitole ale lui Maimonide despre etică*, adnotate și traduse cu o introducere (New York, 1912), pp. 1-23; A. Cohen, *Învățăturile lui Maimonide* (New York, 1927), pp. 7-29. Isaac Münz, *Maimonide (Rambam)*, traducere de Henry T. Schttkind (Boston, 1935), pp. 1-70; Ben Zion Bokser, *Moștenirea lui Maimonide* (New York, 1962), pp. 1-12; G. Vajda, *Introducere în gândirea iudaică a evului mediu* (Paris, 1947), pp. 129-151; M. Fierdläder, „Viața lui Moise Maimonide,” în Moise Maimonide, *Ghid pentru perplecși* (New York, 1956), pp. xv-xvi; J. K. Mikliszaski, „Maimonide – omul și opera lui,” în *Maimonide: învățăturile și personalitatea sa*, ediție de Simo Federersbuch (New York, 1956), pp. 35-49; Ioach S. Miklin, *Lumea lui Moise Maimonides* (New York, 1957), pp. 13-156; Heinrich Graetz, *Istoria evreilor* (Filadelfia, 1957), 3, pp. 446-493; Iulius Graety, *Istoria iudaismului*, traducere de David W., Silverman (Garden City, 1968), pp. 172-207; Alvin Jay Roses, *Maimonides și Adradel despre Porfirie* (Concinnati, 1970), pp. 14-114; Louis Isaac Rabinowit, „Maimonidesd Moise,” în *Enciclopedia iudaică* (Ierusalim, 1971), pp. 754-764; Isadore Twesky (editată cu u fel de reconstrucție), *Un cititor al lui Maimonide* (Filadelfia, 1972, pp. 1-29).

⁴³⁰ Zeitlin, *Maimonides: o biografie*, pp. 171-177; Guttman, *Filosofiile iudaismului*, p. 174; Harry Friedenwald, *Evrei și medicina* (Baltimore, 1944), I, pp. 193-216.

⁴³¹ Friedländer, „Viața lui Moise Maimonide,” pp. xxii-xxiii.

⁴³² Toma de Aquino, *Scripta super libros sententiarum*, 1, d, 2, a, 1. a, 3 ed. 3. *Scriptum super sestetis* 2, dist. 1 q, 1, a. 5 solutio; dist. 1. q. 1. a. 5 și 6; 4, dist. 49, q. A. 5; a. 10. *Summa contra gentiles* 2, c. 12-14, *Suma teolgoică* 1, q. 3, a. 7 (esp. ad. 1 și ad. 3); q. 13, a. 2-3, 5-6, ad. 6, *De potentia dei*, q. 7, a. Ad. 10. *Summa cotra gentiles* 2, c. 12-14, *Summa Theologiae* 1, q. 3, a. 7 (esp. ed. 1 și ad 3); q. 13, a. 2-3, 5-7, 7;

medicină. La moartea sa, în 1204, s-a spus, a fost plâns de evrei, musulmai și creștini din cauza marii lui contribuții la filosofie și la activitățile umanitare ca și doctor medical.⁴³³

Sursele

Cele două surse care au influențat dezvoltarea viziunii lui Maimonide a lui Dumnezeu au fost filosofia greacă și Biblia. Maimonide a simțit că datoria sa a fost de a ajunge la un fel de înțelegere cu filosofia lui Aristotel, la fel cum și mai înainte Filon a venit în termeni de bună înțelegere cu filosofia lui Platon. Fundamental, el a lărgit idea fundamentală a lui Dumnezeu ca și Creator și ca și un fel de Unu absolut. Acest lucru a fost evidențiat în scrierile lui de apărare a lui Dumnezeu ca și Creator al tuturor lucrurilor *ex nihilo*.⁴³⁴

Conceptul biblic de Dumnezeu este monoteist: Domnul este Dumnezeu, Domnul singur. El este independent de ființă în tot ceea ce este creat sau în experiența creaturii.⁴³⁵ Acest Dumnezeu nu este o forță abstractă din natură ci Creatorul personal al tuturor ființelor; nu o minte dezmembrată ci un fel de personalitate infinită:

„el a fost Dumnezeul cel viu, care privește „la cei săraci și smeriți cu duhul. El se înfățișează omului nu numai ca și un fel de forță infinită..., El se confruntă cu omul în plan uman cu un fel de compasiune infinită.”⁴³⁶

Numele lui Dumnezeu din Biblie nu exprimă esența Sa ci descrie realitatea și activitatea Sa. Dumnezeu este absolut, plinătatea esenței dumnezeirii, Unul și Totul, singurul Dumnezeu adevărat. Acestea din urmă sunt un fel de interpretare atribuită lui Dumnezeu în Exod 3, 14, unde se spune că Dumnezeu i-a apărut lui Moise în rugul ce nu se mistuia și i-a poruncit să devină liderul poporului. Moise a întrebat vocea care a ieșit din rug, „care este numele lui Dumnezeu care Te-a trimis, pentru ca să le spun oamenilor? Răspunsul a fost, „Eu sunt Cel ce sunt” (*eheieh așer eheieh*). În versiunea din Septuagintă aceasta se traduce prin „Eu sunt ființa” sau „Eu sunt Cel care este” (Εγώ εἰμι ὁ ὢν) (Exod 2, 22-2, 22). Sensul acestei expresii din greacă ar putea dus la câteva nivele: 1. că Dumnezeu există și este viu, care ar fi sensul platoniceului *ontos on*; El este existența reală a tuturor ființelor și a existenței;⁴³⁷ 2. că Dumnezeu există etern fără început sau sfârșit;⁴³⁸ 3. că Dumnezeu nu poate fi schimbat și 4. ceea ce este cel mai importat, Dumnezeu rămâne ascuns în esența Lui, făcându-și numai existența Sa cunoscută omului.

Astfel, religia Biblică după cum a fost ea înțeleasă de greci sau de evreii vorbitori de limbă greacă credeau că Dumnezeu este absolut simplu. Perfecțiunea antropomorfică a lui Dumnezeu este exprimată în termeni antropomorfici care au arătat relația dintre Dumnezeu și lume și în special relația cu omul. Acești termeni nu sunt abstracții ale lui Dumnezeu ci sunt recreate de realitatea Lui dumnezeiască a activității Sale în lume. În timp ce activitatea duhovnicească este mai mult un fel de prezență a lui Dumnezeu în lume și în istorie, esența lui Dumnezeu a rămas inefabilă și tainică. Incapacitatea omului de a Îl cunoaște pe Dumnezeu în esența Sa nu înseamnă înapoiere sau lipsă de interes din partea lui Dumnezeu pentru creația Sa. Din contră, relația lui Dumnezeu cu lumea este cât se poate de evidentă în participarea Lui la istorie – care și-a condus poporul Său după cum s-a arătat în scripturi. Pentru ca omul să Îl poată înțelege pe Dumnezeu, Îi atribuie Lui calități arătate în diferite feluri, Dumnezeu rămâne „unul și supranatural.”⁴³⁹

q. 69. a. 1. ad. 14; dist. 28, a. 2, *Summa theologia* 2, tr. 1. q. 4, m. 2, a. 14, a. 16; dist. 28, a. 2. *Summa theologia* 2, dist. 2, a. Partea 3, tr. 18, q. 18, q. 75, m. 1. *De sommo et vigilia* 3, tr. 1. c. 5. *De causis et processu universalis a causa prima* 1, tr. 4, c. 8, Ioan Duns Scotus, *Opera omnia*, 4, d. 8, pars. 1. q. 4, n. 162.

⁴³³ Zeitlin, *Maimonide*, pp. 181-182.

⁴³⁴ Moise Maimonide, *Ghid pentru perplecși*, traducere Sloomo Pines (Chicago, 1969), 2, 17, p. 269. O discuție a unor opinii diferite a creației și eternității lumii care se găsește în Ghid, 2, 13-17, pp. 280-298.

⁴³⁵ G. Quell, „Dumnezeu,” în *Dicționarul teologic al Noului Testament*, editate de Gerhard Kittel, traducere de Geoffrey W. Bromley, (Grand Rapids, 1965), 3, p. 7.

⁴³⁶ Iacob Bernard Angus, *Sensul istoriei iudaice* (New York, 1963), 1, p. 87.

⁴³⁷ Acest lucru este discutat de Platon în *Philebos*, 26, 69D când el vorbește de „realul real,” (τὸ ὄν ὁ τοῦ).

⁴³⁸ *Simpozionul lui Platon*, 29. 211A, *Timaios*, 11, 38BC.

⁴³⁹ Yezechel Kaufman, *Religia lui Israel*, (Chicago, 1960), p. 229.

Aristotel a avut un impact mai mare decât Platon asupra lui Maimonide prin filosofii arabici, care l-au citit pe Aristotel în traducere. Prima din astfel de traduceri, făcută în anul 450 după Hristos, a fost mai mult în siriacă și nu în arabă; apariția islamului a făcut un fel de tranziție graduală în arabică.⁴⁴⁰ Maimonide l-a considerat pe Aristotel „principalul filosof” și a adoptat metoda sa filosofică de raționament fără să îi urmeze literal. Folosirea liberală a ideilor și a metodelor lui Aristotel au indicat că Maimonide, la fel ca și contemporanii lui, a folosit filosofia greacă pentru a își articula propriile lui puncte de vedere.⁴⁴¹

Predecesorul lui Maimonide cu un mileniu mai înainte, Filon, filosoful alexandrin iudaic, a încercat să armonizeze filosofia și Biblia. Contrar lui Platon și Aristotel, pentru care omul ar putea cunoaște esența lui Dumnezeu, Filon a urmat descrierea Scripturii declarând că esența lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută: el a folosit termeni ca „inefabil” (*arretos*), „nenumit” (*akatanomastos*) și „incomprehensibil” (*akataleptos*). Filon a fost responsabil pentru introducerea noțiunii de incomprehensibilitatea esenței lăuntrice a lui Dumnezeu în gândirea filosofică occidentală.⁴⁴² Influența lui Filon asupra lui Maimonide, prin doctrina lui este răbdătoare, deși nu a fost înștiințată de Maimonide.⁴⁴³ Similar, Maimonide a fost direct influențat de Plotin, din moment ce traduceri arabe ale filosofiei grecești au inclus fragmente din *Enneade* adunate sub titlul de *Teologia lui Aristotel*.⁴⁴⁴

Filosofia arabă a fost extrem de importantă în dezvoltarea sistemului lui Maimonide. Maimonide a acceptat și a utilizat aceste doctrine care au fost compatibile cu ale sale, respingând în același timp mai tot ceea ce el credea că este un fel de interpretare eronată. El l-a citat extensiv pe arabul al-Fraabi, de exemplu, estimând aparent ca fiind al doilea după Aristotel. În timp ce Maimonide a exprimat un anumit fel de rezervă referitor la arabul Aviacena, el a îmbrățișat mai mult din teologia lui negativă. Negativul a fost tema centrală a *Ghidului* lui Maimonide.⁴⁴⁵

Metoda

Metodele lui Maimonide de a înțelege pe Dumnezeu au fost mai mult rațiunea, cercetarea istorică și emineutica biblică. În timp ce Maimonide a folosit metoda de demonstrație filosofică, adică, silogismul aristotelic, el nu a acceptat metoda deplin; el a transformat-o și a amestecat-o cu presupuzițiile biblice.⁴⁴⁶

Maimonide s-a confruntat cu conflictul primar dintre metodologiile grecești și cele iudaice, un conflict care a stat localizat în suflet. Biblia a fost localizată în inimă, grecii au localizat-o în minte. Silogismul lui Aristotel cerea ca mintea să opereze abstract, fără sentimente sau emoții. Pentru evreii care au urmat Bibliei, gândirea se realiza prin inimă, golită de abstracții.

Scopul central al lui Maimonide a fost de a reconcilia filosofia și religia. El a căutat să consolideze rezultatele unor metode divergente mai mult decât alte metode per se: astfel, el a crezut că religia a fost adevărata revelație de la Dumnezeu în timp ce filosofia a condus la adevăr prin rațiune. În cele din urmă Maimonide a conchis că nici adevărul nu poate contrazice adevărul și că neînțelegerile se datorează unei interpretări greșite.⁴⁴⁷

Esențial, Maimonide a angajat acel *apodexis* sau un fel de demonstrație, ca și principala sa metodă filosofică.⁴⁴⁸ El a respins metoda platonice de dialectică în numele lui *kalam*. El a crezut că dialectica ar duce la

⁴⁴⁰ Pines, *Ghidul*, 1, xxviii-xcii.

⁴⁴¹ Pines, *Ghidul*, 1, 28, 29, pp. 61-63.

⁴⁴² Harry Austin Wolfson, *Filosofia religioasă: un grup de eseuri* (Cambridge, 1961), p. 6. A se mai vedea „Cunoașterea și capacitatea de descriere a lui Dumnezeu în Platon și Aristotel,” *Studiile Harvard de filosofie clasică*, 56-57 (1947), 233-249.

⁴⁴³ Pines, *Ghidul*, 1, 54, p. 123.

⁴⁴⁴ A. Altman și S. M. Stern, *Israel Isaac: un filosof neoplatonic al secolului al VIII-lea*, Scripta Judaica (Oxford, 1958), 1, pp. 95ff. E. R. Dodds, „Introducere,” în Proklos, *Elemente de teologie* (Londra, 1963), pp. xxiv-xxxii.

⁴⁴⁵ Pines, *Ghidul*, 1, xxxiv-xxxii.

⁴⁴⁶ A. Cohen, *Învățăturile lui Maimonide*, Prolegomele lui Martin Fox, p. xxii. Cărturarii evreii a pretins că Maimonide a transformat toate doctrinele și metodele lui Aristotel mai înainte ca acesta să le folosească.

⁴⁴⁷ Ibid. p. 16.

⁴⁴⁸ Platon, *Sofistul* 224a-26a; *Republica* 449a; *Pahidros* 261c ca și o tehnică în definiții. Această metodă este un fel de *synagoge* (colecție) și un fel de *diairesis* (diviziune). Aristotel sa respins dialectica nu ca și un fel de demonstrație strictă (*Analitica* 1, 24a-b; *Topica* 1, 100a-b).

diviziunea realității lui Dumnezeu. Respingerea metodei „analogiei” în demonstrarea existenței lui Dumnezeu, Maimonide a scris de desăvârșirea absolută a lui Dumnezeu, pretinzând că nu ar putea exista nici un fel de asemănare între El și alte ființe.⁴⁴⁹ Analogia (*ana-logos*) s-a referit original la propozițiile matematice; dar în teologie s-a implicat că acești doi termeni sunt similari. Pretenția pentru această metodă, adică, similaritatea între două calități, nu a violat alteritatea lui Dumnezeu. Astfel, „bunătatea” este în Dumnezeu infinită, în timp ce în om este finită.⁴⁵⁰ Totuși, corporalitatea absolută a lui Dumnezeu și atributele negative ale lui Dumnezeu, conduc irevocabil la folosința metodei analogiei în teologia lui Maimonide. În mai toate aspectele, Dumnezeu este absolut Unul în mai toate sensurile.

Metoda greacă a alegoriei, pe de altă parte, a fost folosită liberal de Maimonide în *Ghidul* pentru a interpreta revelația. Părinții Bisericii au încercat să interpreteze adevărul biblic în vremurile lor. Metoda alegorică „cel mai probabil a apărut odată cu creșterea a ceva mai conștient, mai științific a limbajului mitic de a exprima speculații religioase și filosofice.”⁴⁵¹

Folosința iudaică a alegoriei a fost exprimată în două feluri: iudaismul palestinian ca și ceva simbolic și ca și ceva tipologic și în cercurile alexandrine pentru modurile mistice și cele filosofice de gândire.⁴⁵² Filon a sintetizat pe cele două într-o metodă care mai apoi a devenit piatra de temelie a Bibliei creștine: el a interpretat alegoric nume, animale, obiecte, plante, corpuri cerești și lucrări care s-au găsit în Biblie cu scopul de a raționa anumite adevăruri sau doctrine.⁴⁵³ Folosința doctrinei în iudaism a fost cât se poate de extensivă în Evul Mediu, perioadă în care a fost folosit ca să dezrobească antropomorfismul. Până în timpurile lui Maimonide cinci reguli de interpretare alegorică a Bibliei au fost folosite atunci când un text a contrazis realitatea, rațiunea, un alt text sau tradiția rabinică.

Folosind alegoria, Maimonide a comparat sensurile lăuntrice ale lumilor aurului și a sensului literat și extern al argintului.⁴⁵⁴ Pretinzând că limbajul Facerii a fost alegoric, cu mai multe omonime, Maimonide a preferat metoda alegorică: al a avut în minte păcatul original, care a însemnat păcatul lui Adam și care a dus la pedeapsa lui.⁴⁵⁵ Maimonide a interpretat miracolele și profețiile cele multe, totuși, într-un fel literal. Metoda sa a fost astfel ascunsă „între barierele raționalismului pe de o parte și fidelitatea față de tradiție pe de altă.”⁴⁵⁶ Biblia, credea el, era cea mai perfectă carte esoterică. Leon Strauss a spus despre Maimonide că el a imitat și a luat Biblia ca și un model de a își scrie propria sa carte esoterică, *Ghidul*.⁴⁵⁷

Maimonide despre Dumnezeu

Platon și-a folosit metoda sa pentru a arăta un fel de diviziune între „lucrurile sensibile” și „idei”, *Metafizica* 987b. *Apodeixis* (demonstrație, dovadă) care este logica sau u fel de demonstrație silogistică care duce la *episteme* – adevărata cunoaștere. *Analitica posterioară* 1, 71b-72b. Numai universalile sunt capabile de a fi definite. Indivizii nu pot fi demonstrați, *Metafizica* 1039b. Maimonide a respins dialectica ca și o metodă de a dovedi existența lui Dumnezeu. Solo Wittmayer Baron, *O istorie socială și una religioasă a evreilor* (New York, 1965), p. 89.

⁴⁴⁹ Leon Strauss, „Cum să începem să studiem ghidul pentru perplecși,” în Pines, *Ghidul*, p. xiviii.

⁴⁵⁰ Frederick Ferré, „Analogia în teologie,” *Enciclopedia filosofiei* 1 (1967) 94. Interpretatorii moderni din filosofia religiei au ales să discute „analogia” cât se poate de mult și să ignore teologia negativă. A se vedea F. Ferré, *Limbaj, logică și Dumnezeu* (New York, 1961), pp. 67-78; W. T. Blackstone, *Problema cunoștinței religioase* (Englewood Cliffs, 1963, pp. 67-70). Shubert Spwero, „Este Dumnezeul lui Maimonide cu adevărat cognoscibil?” *Judaism* 22(1973), 72. n. 21.

⁴⁵¹ J. Tate, „Începuturile alegoriei grecești,” *Magazinul classic* 41 (1928), 215.

⁴⁵² Louis Ginzberg, „Alegoria,” *Enciclopedia iudaică* 1 (1901), p. 403.

⁴⁵³ Ibid. pp. 404-405. Folosințele metodelor alegorice de Părinții Bisericii, după cum au fost ei influențați de Filon, sunt cât se poate de bine documentate în H. A. Wolfson, *Filosofia părinților Bisericii* (Cambridge, 1970), pp. 24-72. pentru folosința alegoriei lui Origen, a se vedea A. J. Philippou, „Origen și principala dezbateră creștină,” *Magazinul teologic ortodox grec*, 15 (1970), p. 148.

⁴⁵⁴ Wolfson, *Părinții*, p. 407. Maimonide a fost care a așezat acest principiu. Pines, *Ghidurile*, pp. 11-12.

⁴⁵⁵ M. Friedländer, „Analiza ghidului pentru perplecși,” în *Ghidul pentru perplecși*, traducere M. Friedländer (New York, 1956), p. III.

⁴⁵⁶ Ginzberg, p. 408.

⁴⁵⁷ Leon Strauss, „Caracterul literar al Ghidului pentru perplecși,” *Persecuția și arta de a scrie* (Glencove, Illinois, 1952), pp. 60-61. Articolul său din Pines, *Ghidul*, p. 14. Capitolul de deschidere din *Ghidul* este dedicat omonimelor di Biblie care se referă la Dumnezeu.

Un Dumnezeu singur ca și realitate ultimă a fost mai întotdeauna ideea centrală a iudaismului. Maimonide a încercat constant să prezinte monoteismul într-un fel rațional în spre intelectualii din zilele lui. Totuși, Dumnezeu a fost arătat ca și un Dumnezeu viu al Scripturilor și nu ca și un fel de abstracție a filosofiei. Maimonide a discutat în întregime filosofia existenței, unității, lipsei de corporalitate și a atributelor negative ale lui Dumnezeu. În dezvoltarea acestor argumente, el a sumarizat, succesiv, dovezile existenței lui Dumnezeu articulate de teologi arabi ai Kalamului, mai mult decât cei ai filosofilor și în cele din urmă propria elaborare a poziției sale.⁴⁵⁸

Existența lui Dumnezeu

Mai întâi Maimonide a analizat primele din cele douăzeci de premize pentru existența lui Dumnezeu.⁴⁵⁹ Presupozițiile primare ale lui Kalam sunt afirmate în primele două premise: 1. mai toate lucrurile sunt compuse din atomi și din substanța a mai toate lucrurile și 2. neantul sau vacuumul există. Arătând un fel de similaritate uimitoare cu gândirea epicureană, Kalam a accentuat o înțelegere a atomismului ca și ordine reală a lucrurilor. Dumnezeu care a acționat a fost exclus din mai toate lucrurile. Doctrina a fost una de suveranitate absolută a puterii lui Dumnezeu, care duce la un fel de determinism absolut al a gândirii epicureice a lui Dumnezeu.⁴⁶⁰

Enumerarea celor 26 de presupoziii aristotelice care au fost îngăduite de a dovedi existența lui Dumnezeu, Maimonide nu le-a găsit a fi dovezi conclusive ci mai mult opinii personale ale lui Aristotel. Totuși, din aceste presupoziii, Maimonide a dezvoltat propria lui dovadă despre existența lui Dumnezeu în termenii a patru argumente principale: 1. mișcarea, 2. cauzalitatea, 3. ființa necesară și 4. potențialitate și actualitate.

Pentru Maimonide mișcarea a implicat generare, stricăciune sau schimbare. Mai mult, mișcarea ar trebui să aibă un mișcător; dar această regresie infinită a fost imposibil de demonstrat.⁴⁶¹ Maimonide a accentuat argumentul mișcării mai departe, încercând să explice mișcarea circulară a sferelor. Asumând că mișcarea a apărut fie din interior sau din exteriorul sferelor, el a discutat alții patru mișcători posibili: 1. un trup extern sferelor, 2. un fel de substanță corporală separată, 3. o putere incorporală divizibilă și 4. o putere internă divizibilă. Maimonide a respins prima alegere fiindcă ea ar fi implicat un regres infinit. El a discreditat-o pe a treia fiindcă nu era conceptibil ca un trup finit să se miște în infinitate. A patra posibilitate a fost respinsă pe temelia faptului că intelectul din această sferă nu poate fi cauza unei mișcări constante. Maimonide a acceptat a doua alegere care susținea că Dumnezeu este separat, incorporeal, indivizibil și un fel de putere ce nu se schimbă și care mișcă sferele fără să fie El însuși mișcat.⁴⁶² Dar aceasta ar fi fost un dumnezeu aristotelic și nu unul biblic și de aici el ne-ar putea cere un fel de modificare pentru a ne conforma cu doctrina creației lui Maimonide.

Cauzalitatea pe care argumentul a asumat-o este că un lucru poate fi compus din două elemente. S-a presupus mai apoi că unul dintre elemente există separat; prin urmare și celălalt există separat. Punând în practică aceste asumații mișcării, am putea susține „cauza mișcării și actul de a fi mișcat” ca locuind în același obiect. Dar Maimonide a obiectat că unele lucruri se mișcă fără ele însele cauzând astfel mișcare – de exemplu pietrele. Prin urmare el a conchis că trebuie să existe lucruri care sunt cauză a mișcării fără ca ele să se miște sau să fie mișcate. Mai mult, astfel de lucruri sunt dincolo de orice diviziune sau timp.⁴⁶³

Argumentul ființei necesare depinde de premiza că noi nu ne putem îndoi de existența lucrurilor pe care nu le percepem cu simțurile. Fie că aceste lucruri sunt subiectul generației sau al stricăciunii sau fie că ele nu sunt. Din

⁴⁵⁸ Pines, *Guide*, 2. 2. pp. 252-254.

⁴⁵⁹ Ibid. 1. 73. Cea mai semnificativă din aceste premize sunt sumarizate de în *Istoria filosofiei medievale iudaice* (New York, 1969), pp. 249-252.

⁴⁶⁰ Leon Strauss, *Critica religiei lui Spinoza* (New York, 1965), p. 150; Pines, *Ghid*, 1, pp. 195-196.

⁴⁶¹ Propoziția 25 în Pines, *Ghidul*, 2, Introducere, p. 239. Aristotelismul lui Maimonide este discutat de Vajda, *Introducere*, pp. 129-146.

⁴⁶² Pines, *Ghidul*, 2, 1, pp. 244-245; Husik, *O istorie A filosofiei medievale*, pp. 257-258. Aristotel s-a ocupat cu dovada lui Dumnezeu în *Fizica* 7 și cu problema mișcării în *De caelo* 113. În *Metafizica* 8, fiecare sferă este un mișcat nemișcat dar prima sferă este mișcată de Primul Mișcat Nemișcat, care este mai presus de restul ca și prin principiu. A se vedea C. J. De Vogel, *Filosofia greacă: o colecție de texte* (Leiden, 1967), p. 34. Despre doctrina PRIMULUI MIȘCAT, pp. 96-101.

⁴⁶³ Pines, *Ghidul*, 2, 1, pp. 246-247, Husik, *O istorie a filosofiei medievale*, pp. 258-259.

această cauză primele nu sunt stabile, devenind o posibilitate a unui fel de decădere totală și de aici neexistența. Dar Maimonide a susținut că lucrurile există din cauza necesității ființei lor. Iată ce a afirmat el: „existența a tot ceea ce este necesar din existență cu privire la cauza Lui internă nu poate avea nici un fel de cauză.”⁴⁶⁴

Argumentul potențialității și actualității s-a asemănat în formă argumentului mișcării: tot ceea ce a trecut din potențialitate în actualitate trebuie să aibă un agent afară din sine pentru a cauza transformarea. După cum ne-am exprimat în primul argument, devine din ce în ce mai clar că un astfel de agent nu este material și nici potențial ci există *per se*: un astfel de agent nu este altul decât Dumnezeu, care este incorporeal dar un fel de actualitate pură.⁴⁶⁵

După ce a inspectat aceste patru fragmente, Maimonide și-a bazat propriul argument al generației și stricăciunii. Astfel, el a susținut că lucrurile sunt aduse în ființă de un Dumnezeu inteligibil. Ca și un existent necesar, Dumnezeu nu are nici cauză și nici trup.

Incorporalitatea și unitatea lui Dumnezeu

Maimonide a angajat metoda filosofică a demonstrației pentru a arăta că Dumnezeu este Unul. El s-a folosit de rațiune pentru a reconcilia pozițiile biblice și cele aristotelice referitoare la unitatea lui Dumnezeu și la lipsa Lui de corporalitate: mai întâi luând Scriptura ca și autoritate și mai apoi invocând rațiunea ca și ajutor. El și-a afirmat crezul său după cum a urmat: „Dumnezeu este Unul și El posedă un fel de unitate fără să admită pluralitate sau divizibilitate în nici un fel de sens.”⁴⁶⁶ Maimonide a arătat că limbajul Scripturilor a fost intenționat pentru a facilita înțelegerea maselor.⁴⁶⁷ Crezând că un astfel de limbaj a realizat opusul, totuși, el s-a sârguit să explice subiectul esențial în niște termeni mai clari.

În iudaism, unitatea lui Dumnezeu este unul dintre cele mai fundamentale subiecte referitoare la Dumnezeu. După Strauss, cele trei adevăruri primare sunt existența lui Dumnezeu, unitatea Sa și lipsa Lui de corporalitate.⁴⁶⁸ Maimonide a plasat unitatea lui Dumnezeu ca și a doua Sa lucrare referitoare la principiile credinței iudaice. El a spus:

„unitatea lui Dumnezeu... implică faptul că El este cauza tuturor, care este una; nu una a genului și a speciilor și nu ca și o ființă umană care este compusă divizibil în mai multe unități. Nu numai unitatea ca și un trup material ordinar care este unul în număr care își asumă diviziuni și părți nesfârșite. Dar El, Cel mult lăudat, este unitate în sensul că nu există unitate ca și a Sa în nici un alt fel. Aceasta este o a doua doctrină cardinală a credinței care este indicată ca și afirmație, „Ascultă Israel, Domnul Dumnezeul tău este Unul” (Deuteronom 4, 4).⁴⁶⁹

Astfel, unitatea absolută nu este în nici un fel de similară oricărei alte unități.

Maimonide a afirmat unicitatea lui Dumnezeu – în termeni filosofici: Dumnezeu este simplu și necompus și există numai un singur Dumnezeu. Aceasta a devenit principalul interes din *Ghidul*. Prima unitate este „transcendentă”, a doua unitate este „numerică.” El a articulat acest subiect cu mare grijă în următorul pasaj:

„El nu este unul și nici mai mult decât unul, așa că nici unul dintre lucrurile care există în univers la care este aplicat termenul de unul este asemenea unicității Sale; nici un fel de unitate ca și cea a speciilor care a făcut mai multe unități (individuale) confuze, nici un fel de unitate a trupului care constă din părți și dimensiuni. Unicitatea Lui este de acest fel că nu poate exista o altă unicitate ca și a Lui în univers.”⁴⁷⁰

⁴⁶⁴ Pines, *Ghidul*, 2, 1, pp. 247-248. A se vedea Arthur J. Arberry, *Avicena despre teologie* (Londra, 1951), p. 25, unde Avicena a arătat contingența ființei asupra ființei necesare. Deși acest lucru este deterministic, Maimonide a folosit-o ca și un fel de schemă noțională și terminologică pentru a accentua depărtarea lui Dumnezeu față de concepția umană. Husik, *O istorie a filosofiei iudaice medievale*, pp. 59-60.

⁴⁶⁵ Pines, *Ghidul*, 2, 1, p. 249; Husik, *O istorie a filosofiei medievale iudaice*, p. 260.

⁴⁶⁶ Friedländer, *Ghidul*, 1, 50, p. 67.

⁴⁶⁷ Ibid., 1, 20, p. 35.

⁴⁶⁸ Strauss, în Pines, *Ghidul*, p. xxi.

⁴⁶⁹ Traducerea lui Abesalon; citat de Louis Jacobs, *Principiile credinței iudaice* (New York, 1964), p. 70.

⁴⁷⁰ Maimonide, *Mișna și Tora în tradiția iudaică*, texte editate cu o introducere de Naum N. Glatzer (Boston, 1969), p. 280. De asemenea Pines, *Ghidul*, 1, 50, p. 110. În Aristotel „unul” înseamnă un fel de măsură care se aplică lucrurilor constituite din mai multe părți în timp ce „simplul” înseamnă indivizibil și fără nici un fel de parte,

În armonie cu punctele de vedere ale lui Aristotel, Maimonide a acceptat incorporealitatea lui Dumnezeu ca și o doctrină biblică:

„faptul că Cel Sfânt, binecuvântat fie El, este arătat încă din Tora și din profeți, după cum s-a spus, „prin urmare știu că Domnul, El este Dumnezeu în ceruri și mai presus de ceruri și în cele de dedesubt ale pământului” (Deuteronom 4, 39) și mai ales că o ființă incorporeală este incapabilă de a fi concomitent în două locuri.”⁴⁷¹

Atributele lui Dumnezeu

Abordarea lui Maimonide a atributelor duhovnicești este cât se poate de consistentă cu analiza sa a unității și incorporealității lui Dumnezeu. Astfel, în a afirma unitatea absolută a lui Dumnezeu, Maimonide a exclus orice fel de participare conceptuală, care ar putea să ne conducă la pluralitate. Conceptul de Dumnezeu al lui Maimonide ca și esență simplă a fost derivat din neoplatonism și a fost cumva transmis de aristotelismul arab. Maimonide nu a putut accepta nici un fel de atribut pozitiv al lui Dumnezeu. Totuși, este cât se poate de tipic că el a revizuit atributele pozitive după ce le-a dispus în fața lor.

Maimonide a discutat cinci grupe de attribute pozitive. Primul, cel al definiției, descris ca și esență și ca și ceva care a fost determinat de cauza lui. Aceasta a fost dezaprobată pe baza faptului că Dumnezeu nu are nici un fel de cauză primară. Al doilea lucru descris, este un lucru în termenii definiției lui. După cum este implicată un fel de esență compusă, ar putea fi pusă în aplicare lui Dumnezeu. Al treilea fel, s-a bazat mai mult pe calitatea obiectului mai mult decât pe esența lui; dar trebuie spus referitor la calități că ele sunt unul dintre cele nouă categorii ale accidentului și prin urmare nu sunt capabile de a fi puse în aplicare lui Dumnezeu. Al patrulea fel a fost cel al legăturilor, timpului, spațiului sau ale altor indivizi. Nu există nici un fel de legătură a lui Dumnezeu cu restul lucrurilor: mai mult, timpul implică mișcare, care este un accident al trupului – Maimonide a demonstrat deja că Dumnezeu nu are un corp. Al cincilea atribut a descris un lucru prin acțiunea îndeplinirii lui. Acest fel de attribute stau dincolo de esența lucrului însuși și prin urmare ar putea fi puse în aplicare lui Dumnezeu ca și Creator. Acțiunile lui Dumnezeu emană din esența Sa și nu sunt suprainpuse extern asupra esenței Sale. Ca să sumarizăm:

„...Dumnezeu este unul în mai toate sensurile, fără să conțină nici un fel de pluralitate sau nici un fel de alt element supraadăugat esenței Sale și faptul că mai multe attribute ale unor semnificații ar putea fi aplicate lui Dumnezeu de Scripturi, este ceva care a originat în multitudinea acțiunilor Lui, nu într-o pluralitate a esenței Sale existente și ele sunt parțial angajate cu referire la obiectul care a acoperit un fel de noțiune a perfecțiunii Sale, în conformitate cu ceea ce noi considerăm perfecțiune.”⁴⁷²

Atributele lui Dumnezeu sunt discutate de diferiți filosofi ca fiind fie „esențiale” sau „actuale.” Primele ar implica propoziții după cum sunt ele: Dumnezeu este viu, este puternic, este înțelept și are voință. Acest fel de listă v-a face capabil pentru Maimonide unicitatea absolută a lui Dumnezeu. Strauss a explicat aceste pericole:

„Maimonide a conchis că din unicitatea necalificată a lui Dumnezeu și din simplitatea Lui este cât se poate de imposibil ca Dumnezeu să aibă attribute pozitive. Fiecare atribut pozitiv ar poziționa un fel de multiplicitate în Dumnezeu. Astfel, ar fi particular imposibil să atribuim intelectul și voința lui Dumnezeu, de a distinge intelectul lui Dumnezeu și voința lui Dumnezeu de esența Lui. Din această cauză, distincția dintre intelect și voință în Dumnezeu își pierde semnificația pe care ar putea-o avea într-o cuvântare deschisă.”⁴⁷³

⁴⁷¹ Maimonide, *Tora și mișca în tradiția iudaică*, texte editate cu o introducere de Nahum N. Glatzer (Boston, 1969), p. 280. Pines, *Ghid*, 1, 50, p. 110. În Aristotel, „unul” înseamnă măsură care înlocuiește se aplică lucrurilor constituite din mai multe părți, în timp ce „simplu” înseamnă indivizibil și fără de nici un fel de parte, *Metafizica* 7, 1072a, 30-35. H. A. Wolsfon, *Filon: temeliile filosofiei religioase în iudaism, creștinism și islam* (Cambridge, 1068), 2, pp. 98-99. Aristotel a spus că „unicitatea nu este aceeași cu simplitatea; căci unul semnifică un fel de măsură, dar cele simple semnifică felul în care ceva există,” *Metafizica lui Aristotel*, traducere H. G. Apostle (Bloomington, 1966), p. 204.

⁴⁷² Friedländer, *Ghidul*, 1, 52, p. 72.

⁴⁷³ Strauss, *Critica lui Spinoza a religiei*, p. 152.

Astfel, Maimonide s-a simțit obligat să respingă atributele pozitive în Dumnezeu. El a crezut că există mai puțin pericol de a greșii în descrierea a ceea ce Dumnezeu nu era în efortul de a descrie ceea ce era Dumnezeu. Diferența sa se înrădăcina în natura limbajului:

„a cunoaște că descrierea lui Dumnezeu, fie ca El să fie lăudat și preamărit, prin intermediul negocierilor este un fel de descriere corectă – o descriere care nu este afectată de un fel de indulgență facilă a limbajului și nu implică nici un fel de deficiență referitoare la Dumnezeu în general sau un fel de mod particular.”⁴⁷⁴

O astfel de metodă negativă sau apodictică poate fi trasată până la neo-platoism. Filosofii medievali au fost influențați de Plotin, a cărui teză a celui transcendent a fost evidențiată de *Enneade* în termeni negativi care se referă la Unul. Pentru Plotin, Unul este în întregime diferit de cele create în sens ontologic: dincolo de lume [cosmos], dincolo de simțuri, dincolo de rațiune – pe scurt, dincolo de categoriile umane.⁴⁷⁵ Pentru Plotin, Unul era simplu, inefabil și deplin transcendent. Cu privire la contribuția iudaică al metoda apofatică, semnificația lui Filon constă în insistența lui pe rațiunea umană care poate cunoaște numai ființele create.⁴⁷⁶

Pentru Maimonide, „negativul este absolutul” – adică esența lui Dumnezeu ca și ceva absolut de cunoscut și incomprehensibil – și nu toate sunt un fel de problemă de grad sau nivel.⁴⁷⁷ Adevărata cunoaștere a realității lui Dumnezeu nu este posibilă numai până ce atributele umane sunt negate. A îi atribui ceva lui Dumnezeu înseamnă a Îl face ca și acel lucru care Îl atribuim. O simplă creatură; atributele care arată desăvârșire în noi ar fi în Dumnezeu imperfecțiuni, din moment ce nu există nici un fel de similaritate între Dumnezeu și creație. De aici, adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu care a urmat numai după respingerea *tuturor* atributelor Lui.⁴⁷⁸

Dumnezeu este singura realitate absolută care a cauzat cele mai desăvârșite efecte și acțiunile Lui sunt cunoscute în creație și în istorie. „Astfel, Dumnezeu apare ca și cauza esențial incomprehensibilă a celor mai desăvârșite acțiuni,” spune Guttman.⁴⁷⁹ Dumnezeul lui Aristotel a fost un fel de ființă inclusă în Sine, care ar putea fi gândită ca și cel mai etern obiect, în timp ce evita orice fel de interes față de creația externă.⁴⁸⁰ Maimonide a urmat schema scripturistică în care Dumnezeu este un fel de operație continuă.

Acțiunile lui Dumnezeu, care pot fi cunoscute creaturilor, nu sunt accidente, fiindcă în Dumnezeu nu pot exista accidente:

„toate acțiunile lui Dumnezeu apar din esența Lui, care nu admite nici un fel de pluralitate internă. În cazul lui Dumnezeu nu Îi cunoaștem esența Sa și astfel această putere rămâne o taină pentru noi. Aceste acțiuni nu sunt și nici nu derivă din proprietăți externe în sau din calități ale lui Dumnezeu. Ele sunt fapte sau evenimente unice, nu sunt calități, obiceiuri sau trăsături.”⁴⁸¹

Similar, atributele relaționale, ființa accidentelor nu au fost îngăduite de către Maimonide. Dumnezeu nu este dependent ontologic de o altă cauză. Teologia negativă a lui Maimonide, pe scurt, este un mijloc al un rezultat pozitiv: realizarea desăvârșirii lui Dumnezeu. Toate numele lui Dumnezeu cu excepția lui *tetragrammaton*, oferă un

⁴⁷⁴ Pines, *Ghidul*, 1, 52, p. 134; Cohen, *Învățăturile lui Maimonide* p. 89.

⁴⁷⁵ Ibid. p. 21. Studiul clasic al atributelor este de David Kaufman, *Geschichte der Attributenlhere in der Judischen Religious philosophic des Mittelalters vo Saadja be Maimui* (Gotha, 1877), pp. 363-470.

⁴⁷⁶ Kyriazopoulos, *Prolegomene*, p. 22. Wolsfon a pretins că Filon a fost primul filosof care a vorbit de esența lui Dumnezeu ca și de ceva incomprehensibil. A se vedea *Filosofia religioasă: un grup de eseuri*, p. 6. A se mai vedea *Filon* (Cambridge, Mass, 1982), 2, p. 111. Wolsfon a făcut punctul că mai înainte de Filon necunoașterea și incomprehensibilitatea esenței lui Dumnezeu nu a fost un fel de speculație filosofică. A se vedea lucrarea sa „Cunoașterea și capacitatea de descriere a lui Dumnezeu în Platon și Aristotel, *Studiile Harvard în filologie clasică*, 56-57 (1947), p. 233-249.

⁴⁷⁷ Friedländer, *Ghidul*, 2, 51, p. 385. Adevărata noțiune a lui Dumnezeu este singura presupunere a unei adorări reale. A se vedea Husik, *O istorie a filosofiei medievale iudaice*, p. 285.

⁴⁷⁸ Pines, *Ghidul*, 1, 58, p. 134; Chiriazopoulos, *Prolegomenele*, p. 15; Cohen, *Învățăturile lui Maimonide*, p. 89.

⁴⁷⁹ Gutmann, *Filosofiile iudaismului*, p. 187. Maimonide, „susține finitudinea absolută în spațiu la fel ca și în timp.” Israel Isaac Efros, *Problema spațiului în filosofie medievală*, vol. 9 (New York, 1917), un fel de bibliotecă retipărită, Dubuque, Iowa), p. 96.

⁴⁸⁰ Agus, *Sensul istoriei iudaice*, p. 203.

⁴⁸¹ Seymour Feldman, „O interpretare scolastică a doctrinei atributelor duhovnicești ale lui Dumnezeu după Maimonide,” *Jurnalul studiilor iudaice* 19 (1968), p. 28; retipărit de J. I. Diestang, *Studii în Maimonide și Toma de Aquino* (New York, 1975).

fel de evidență a acțiunilor Lui. Această excepție singură nu este derivată din nimic altceva și înțelesul ei rămâne necunoscută.⁴⁸²

Dumnezeu ca și Creator

Faptul creației ne-a oferit un fel de acces primar la conceptul lui Maimonide de Dumnezeu. De asemenea și aici atât punctele de vedere biblice cât și cele filosofice sunt cele ale lui Platon și Aristotel: punctul de vedere biblic este că Dumnezeu a creat totul *ex nihilo*.⁴⁸³ Mai înainte de creația lumii nu a existat timp; fără lume, nu a existat nici timp și nici mișcare. Un cărturar iudaic contemporan l-a interpretat pe Dumnezeul scripturilor ca și personalitate. Iată ce a afirmat Agus:

„tema centrală a Sfintelor Scripturi este afirmată în afirmația de deschidere a Genezei: „la început Dumnezeu a făcut cerul și pământul.” Dumnezeu este Creatorul și Stăpânul Universului. Toate lucrurile pe care le poate vedea ochiul și pe care mâna le poate atinge sunt lucrările lui Dumnezeu. Dar El este dincolo și mai presus de orice este material. El nu este o idee abstractă, ci o personalitate vie.”⁴⁸⁴

Viziunea platonice a creației a cuprins o lume care este subiectul genezei și al decăderii și o lume care a originat în materie și timp. Dumnezeu a făcut lumea după modele eterne (*eidos*); fiind bun, Dumnezeu a făcut lumea ca și cel mai mare bine posibil, punând în ea frumusețe și ordine.⁴⁸⁵

Aristotel a văzut lumea ca și ceva care a existat etern, la fel cum a existat timpul și mișcarea. În locul Facerii și a stricăciunii în materie există un fel de simplă schimbare a formelor. Mișcarea este vehiculul schimbării și lumea [cosmosul] este etern; dacă ea nu ar fi existat Dumnezeu ar fi trebuit să o aducă în existență și făcând așa, El S-a schimbat pe Sine dintr-un Creator actual într-unul potențial. Trebuie spus că Dumnezeu este neschimbat. Prin urmare lumea ar fi și ea eternă. Mai mult, ar fi absurd să Îl concepem pe Dumnezeu ca și un fel de eternitate „plictisită” și ca și cum ar fi decis „ieri” să creeze lumea.⁴⁸⁶

Ironie, Maimonide nu l-a dezaprobat pe Aristotel, ci mai mult a adoptat ideile lui Aristotel pentru a își susține pozițiile sale. Astfel, pentru Maimonide, numai după ce Dumnezeu a creat lumea au fost formate legile naturii – a generației și a stricăciunii. După Guttman, Maimonide a fost preocupat de libertatea lui Dumnezeu:

„în critica sa [Maimonide] a doctrinei aristotelice a eternității lumii [cosmosului], el a insistat că opoziția lui fundamentală față de doctrina iudaică a creației nu se leagă de problema dacă lumea a fost eternă sau a avut un început temporal, dar întrebarea dacă sau nu lumea a emanat din Dumnezeu din necesitate sau a fost creată liber de El.”⁴⁸⁷

În interpretarea unor astfel de puncte de vedere, ne devine din ce în ce mai clar că Maimonide a voit să stabilească că libertatea Creatorului este compatibilă cu suveranitatea Lui. El a aproximat punctul de vedere platonice, cu o singură diferență vitală: dacă creația a apărut mai întâi dintr-o substanță originară sau din nimic.⁴⁸⁸ Astfel

⁴⁸² Pines, *Ghidul*, 1, 61, pp. 147-150; Husik, *O istorie a filosofiei iudaice medievale*, p. 265. A se vedea Herman Cohen, *Religia rațiunii din sursele iudaismului*, traducere de Simon Kaplan, (New York, 1972), pp. 94-99. Dumnezeu și-a descoperit efectele Sale lui Moise, dar nu în esență, p. 95.

⁴⁸³ Creația *ex nihilo* a apărut pentru prima dată în 2 Macabei 7, 28 ca și o doctrină clară cf. 1. 24; 7, 23. Deși cărturarii moderni au respins aceasta ca și un fel de doctrină biblică, sursa acestui crez se găsește în literatura iudaică.

⁴⁸⁴ Agus, *Evoluția gândirii iudaice* (New York, 1959), p. 21.

⁴⁸⁵ Platon, *Timaeus* 28c-30cx; C.J. DeVogel, *Filosofia greacă: o colecție de texte*, (Leiden, 1969), I, pp. 262-264.

⁴⁸⁶ Pines, *Ghidul*, 2, 14, pp. 287-288. Examinarea creației după filosofie și propria lui poziție este dată în *Ghidul*, 2, 13-14. Husik, *O istorie a filosofiei medievale iudaice*, p. 270. E. Gilson, „Maimonide și filosofia exodului,” *Studiile medievale*, 13 (1951), 223-225. Retipărită în J. I. Diestang, *Studii în Maimonide și Toma de Aquino* (New York, 1975), pp. 279-281.

⁴⁸⁷ Guttman, *Filosofiile iudaismului*, p. 187. Maimonide a „susținut finitudinea absolută în spațiu la fel de bine ca și în timp.” Israel Isaac Effors, *Problema spațiului în filosofia iudaică medievală*, vol. 9 (New York, 1917), o bibliotecă retipărită, Dubuque, Iowa), p. 96.

⁴⁸⁸ Iacobs, *Principiile credinței iudaice*, pp. 137-138. Eternitatea lui Dumnezeu este dincolo de procesul timpului.

Maimonide a respins mai multe din punctele de vedere filosofice grecești ale creației fiindcă el a voit să rămână credincios tradiției iudaice a libertății ca și ceva opus determinăției.⁴⁸⁹

Obiecția la creație este că ea cere schimbare în Dumnezeu. Maimonide a negat că există schimbare în trupurile temporale, dar nu în Dumnezeu. Aristotel și ucenicii săi au vorbit de un Intellect Activ Incorporal care acționează uneori și uneori nu acționează. Pentru Maimonide, problema creației a fost crucială întregului duh al Torei: fără creație, Tora devine falsă. Odată cu duhul Torei a venit și adevărata adorare a lui Dumnezeu.⁴⁹⁰

După Maimonide, toate ființele, dincolo de cea a lui Dumnezeu – chiar și inteligențele separate – sunt create *ex nihilo*. Inteligențele separate ale lui Aristotel, corespund acelor îngeri din Biblie. Există un fel de diferență crucială dintre universalile platonice și inteligențele aristotelice separate, pe de o parte și pe de altă parte, îngerii: primii sunt eterni și emană din necesitate în timp ce restul, credea Maimonide, sunt creați de Dumnezeu. Maimonide a interpretat sferele – pe care Aristotel le-a considerat vi și raționale – ca și adevărații îngeri ai Bibliei.⁴⁹¹ Dumnezeu este cauza sferelor; ele sunt atrase de Dumnezeu și doresc să devină similare lui Dumnezeu. Numărul de inteligențe separate este egal cu numărul sferelor. Originea rațiunii omului este un fel de Rațiune Activă, felul de comunicare a lui Dumnezeu cu omul. Rațiunea curge din Dumnezeu prin acest Intellect Activ, la sfere și în cele din urmă la om.⁴⁹²

Destinul uman

Maimonide a dedicat multă atenție problemei destinului și perfecțiunii umane, o problemă pe care el o vedea legată de Dumnezeu prin fenomenul profeției. Pentru a ajunge la desăvârșirea umană, după Maimonide, atât facultățile raționale cât și cele imaginative trebuie desăvârșite; profetul era văzut astfel ca și un exemplu viu al desăvârșirii umane și el ar fi putut ajunge la cel mai înalt țel al omului desăvârșit – vederea măririi lui Dumnezeu. Un profet este mai activ în ceea ce îi privește pe ceilalți cu mult mai mult decât față de sine. „Profeția, la fel ca și orice alt fel de dobândire a cunoașterii, începe cu influența dumnezeiească care se mișcă prin Intellectul Activ și apoi se pogoară peste om.”⁴⁹³

În mod obișnuit, intelectul omului este desăvârșit prin antrenament și este înălțat de imaginație, care contribuie la cunoașterea și experiența profetică. Totuși, Moise, a acționat într-un fel special; stadiul desăvârșirii la care a ajuns Moise este mai înalt decât orice altceva ar putea realiza sau dobândii ființa umană. În acest sens Bokser a descris conceptul lui Moise ca și

„atât de complet emancipat de natura sa trupească, că el a ajuns să funcționeze veritabil ca și un fel de inteligență dezmembrată. Astfel, el a intrat în comunicare cu Dumnezeu direct, fără medierea unui Intellect Activ.”⁴⁹⁴

Discuția lui Maimonide despre Dumnezeu a fost cât se poate de esențială unei determinării a naturii perfecțiunii umane. Urmând neoplatonsimului, Maimonide a văzut un fel de „curgere” continuă a putere dumnezeiești din Dumnezeu prin intermediul unui Intellect Activ. Viziunea profetică ar fi cea mai perfectă comunicare a lui Dumnezeu cu omul. Totuși, există trei opinii despre originea profețiilor: 1. că, după cum cred masele, Dumnezeu alege o persoană și o inspiră ca să fie un profet fără nici un alt fel de calificare decât cu excepția bunătății morale; 2. că, după cum credeau filsofii arabici, inclusiv aristotelismul, oricine dobândește desăvârșire morală și intelectuală ar putea fi

⁴⁸⁹ Emanția ca și alternativă este și ea respinsă. Pines, *Ghidul*, 2, 12, p. 279.

⁴⁹⁰ Pines, *Ghidul* 2, 27, pp. 332-333.

⁴⁹¹ Pines, *Ghidul*, 2. 5. p. 259; Husk, *O Istorie a filsofilor medievali iudaici*, p. 268. legătura cu Intelectele separate și Sferele unui Intellect Activ. *Ghidul*, 2, 3-12, pp. 254-280. Maimonide a acceptat Inteligențele separate ca și pe ceva viu și rațional, ca și îngeri și nu ca și forme sau idei abstracte sau universalii.

⁴⁹² Husik, *O istorie a filosofiei iudaice medievale*, p. 272.

⁴⁹³ Ben Sion Bokser, *Moștenirea lui Maimonide* (New York, 1962), p. 42.

⁴⁹⁴ Bokser, *Moștenirea lui Maimonide*, p. 46. Petru rabini, Dumnezeu nu este atins în principal prin metafizică ci pșrin experiența personală a revelației Sale și prin operația Sa continuă a din lume. „Pentru cvredinciosul iudaic, Dumnezeu era odată și concomitet deasupra, dincolo și întru lume, Elș este sufeltulk și viața ei.” Solomon Schetcher, *Aspecte ale teolgoiei rabinice: conceptele majore ale Talmudului* (New York, 1961), p. 25.

eventual un profet: este mai mult o problemă a capacității umane și a harului dumnezeiesc.⁴⁹⁵ Astfel, facultatea imaginativă, pentru Maimonide, slujea ca și un fel de medium al profeției: efluența vine din Intellectul Activ, care atunci afectează imaginația.

Scopul vieții omului este de a ajunge la cunoșterea lui Dumnezeu atât cât este posibil omenește. Faptele umane obișnuite, cu ar fi mâncatul, beutul, dormitul, plăcerile și recreația slujesc la menținerea sănătății; în acest stadiu este posibil să reflectăm la cele mai nobile și mai înalte adevăruri ale lui Dumnezeu. Chiar și artele și științele slujesc în cele din urmă la beneficiul cunoașterii omului a lui Dumnezeu.⁴⁹⁶

Maimonide a examinat doctrina iudaică a interesului lui Dumnezeu față de creația Sa – în special față de om. Cunoșterea lui Dumnezeu diferă față de cunoașterea umană, credea filosoful, căci dacă Dumnezeu cunoaște ceva este o realitate – dar mai trebuie spus că Dumnezeu cunoaște cauzele tuturor lucrurilor. Maimonide a discutat cele cinci puncte de vedere ale providenței: 1. punctul de vedere epicureian că toate lucrurile se produc din întâmplare; 2. conceptul de ordine lăuntrică, în care legile naturii determină universul; 3. conceptul musulman de „așiriah” care pretinde că Dumnezeu a predeterminat totul – indiferent ce vrea sau face Dumnezeu este bine; 4. conceptul musulman de „mutazila”, care învață recompensă sau pedeapsă și care afirmă existența liberului arbitru și 5. punctul de vedere care încorporează celălalt punct de vedere al expunerii liberului arbitru, după cum este dat de Scripturi.⁴⁹⁷ Maimonide a lărgit acest ultim punct de vedere: „teoria liberului arbitru uman a lui Dumnezeu este unul dintre principiile fundamentale ale Legii Învățătorului nostru Moise și a celor care urmează Legea sa.”⁴⁹⁸ Ideea de providență prin urmare trebuie să stea în strânsă legătură cu intelectul lui Dumnezeu. Providența lui Dumnezeu este extinsă la toată creația, dar în special la poporul iudaic.

Maimonide a vorbit de providență și de omniștiența lui Dumnezeu în termeni iudaici tradiționali: Dumnezeu cunoaște toate lucrurile și le cunoaște într-un fel cosmic. Doctorii iudaici s-au întrebat: “Cel care a creat ochiul nu vede? Cel care a creat urechea nu aude?” Maimonide a remarcat futilitatea unor astfel de întrebări întrebând la rândul său: “Cel care a creat stomacul nu digerează?” Felul lui Dumnezeu de a vedea este dincolo de felul uman; pe scurt, este cosmic.⁴⁹⁹ Principala eroare este confuzia cunoașterii lui Dumnezeu cu cunoașterea umană.

Maimonide a accentuat emfatic că “cunoșterea lui Dumnezeu nu este de același tip cu a noastră, ci total diferită de ea dacă nu admitem nici un fel de analogie.”⁵⁰⁰ Astfel, am putea distinge două feluri de cunoaștere: acel gen care îi aparține lui Dumnezeu – unitatea Sa, lipsa de corporalitate și existența Sa și cele care aparțin orânduirii sociale și politice.

Maimonide a mers mai departe, folosindu-se de un fel de alegorie pentru ca să realizeze un punct de vedere semnificativ. Dumnezeu a fost portretizat cu ca și un rege în palatul său care este închis accederii generale a publicului. Totuși anumiți oameni selecți intră în palat. Numai prietenii cei mai apropiați și asociații intră în cameră și stau lângă rege ascultându-i cuvântările sale. Chipul lui Dumnezeu ca și rege șezând pe tronul Său a slujit ca să arate că numai filosofii și profeții sunt capabili să Îl audă; în schimb alții vor învăța de la ei.⁵⁰¹

După acest punct de vedere, gradele desăvârșirii omului sunt descrise în termenii a patru tipuri: 1. perfecțiunea posesiunilor, care este cea mai defectivă; 2. perfecționarea sănătății, 3. dobândirea virtuților morale și 4. adevărata perfecțiune a intelectului. Ultima, pentru Maimonide a fost cea mai mare realizare: individul care a ajuns la acest fel de perfecțiune [desăvârșire] putem spune că a îndeplinit scopul vieții care constă în cunoșterea lui Dumnezeu sau imitația lui Dumnezeu, care este adevărata mântuire.⁵⁰² Totuși, restricțiile morale sunt necesare pentru dezvoltarea

⁴⁹⁵ Jacobs, *Principiile credinței iudaice*, pp. 186-187.

⁴⁹⁶ Friedländer, *Ghidul*, 2, 51, p. 385. Adevărata noțiune de Dumnezeu ar putea fi singura presuposiție pentru o adorare reală a lui Dumnezeu. A se vedea Husik, *O istorie a filosofiei medievale iudaice*, p. 285.

⁴⁹⁷ Pines, *Ghidul*, 3, 17, pp. 464-469; Friedländer, *Ghidul*, 1, 17, pp. 282-285; A. Cogen, *Învățăturile lui Maimonide*, pp. 191-201.

⁴⁹⁸ Friedländer, *Ghidul*, 3, 20, p. 293.

⁴⁹⁹ Pines, *Ghidul*, 3, 19, pp. 477-480.

⁵⁰⁰ Friedländer, *Ghidul*, 3, 20, p. 293.

⁵⁰¹ Pines, *Ghidul*, 3, 51, pp. 618-628.

⁵⁰² Pines, *Ghidul*, 3, 54, pp. 634-636. Cf. Bokser, *Moștenirea lui Maimonide*. Chemarea de a fi „asemenea lui Dumnezeu, de a Îi imita felurile Sale, este un fel de chemare naturală dezinteresată pentru o persoană matură duhovnicească. Recompensele și penele nu figurează în ea,”

prelimiară a ființelor umane, Tora Vechiului Testament a descurajat excesele. Maimonide a lărgit “mijlocul de aur” aristotelic, care și-a avut cotrapartea sa în doctrinele rabinice. Tora s-a întâlnit cu nevoile tuturor oamenilor, în contrast cu filosofia care este numai pentru câțiva aleși. Totuși, Maimonide a introdus la mai multe ori doctrinele lui Aristotel în învățăturile biblice.⁵⁰³

Mesia

Așteptarea lui Mesia a fost arătată în al doispzezecelea principiu din crezul lui Maimonide: “El își v-a trimite unsul Său (Mesia al nostru) la sfârșitul timpurilor, că să îi mântuască pe ei care așteaptă un sfârșit – mântuirea sa.”⁵⁰⁴ Crezul mesianic le-a dat în cele din urmă evreilor mângâiere și tărie prin toată istoria lor tumultoasă. Dezvoltarea istorică a ideii de Mesia este greu de discernut din cauza a diferitelor opinii dintre erudiți. Totuși, există un fel de dezvoltare de la primii profeți prin perioada rabinică și Evul Mediu până în prezent.⁵⁰⁵

Ideea maimonideană despre Mesia s-a referit la eshatologie și la mântuire. Nu există o zi fixă pentru venirea epocii mesianice și în Scripturi nu se găsește timpul exact al venirii lui Mesia.⁵⁰⁶ Cea mai deplină expresie a vizinilor lui Maimonide se găsește în scrisoarea lui către Yemen: acest Mesia v-a fi un mare profet pe care Dumnezeu Îl v-a face cunoscut după cum a făcut cu Moise și “măreția lui v-a fi mai mare decât cea a tuturor oamenilor.”⁵⁰⁷

Maimonide a mers un pas mai departe decât predecesorii lui și a dat acestei doctrine a lui Mesia statutul de dogmă: adică, el a făcut-o indispensabilă iudaismului ca și un articol de credință. S-a spus despre Maimonide că el i-a luat caracterul slavific popular și circumstanțial și a lăsat asupra ei o amptrentă cosmică, făcând din doctrina lui Mesia un fel de necesitate universală.⁵⁰⁸

Influența lui Maimonide

Influența lui Maimonide asupra gândirii occidentale a fost considerabilă. O controversă violentă a avut loc între evrei în secolul al XIII-lea cu privire la “ortodoxia” lui Maimonide. O luptă amară între uceicii lui Maimonide și oponenții lui a avut loc în special în Spania și sudul Franței. Aceasta a rezultat într-o cerere a autorităților creștine de a intervenii și a arde lucrările “eretice” ale lui Maimonide.⁵⁰⁹

Influența lui Maimonide asupra teologiei iudaice a fost de durată și profundă, după cum a fost arătat de gândurile și controversele teologilor și filosofilor iudaici care l-au urmat cât a trăit Maimonide.⁵¹⁰ Un studiul detaliat al influenței lui Maimonide asupra gândirii medievale și moderne rămâne încă de elucidat. Totuși, sursele gândirii europene occidentale sunt incomplete fără un astfel de studiu. Filosofia lui Maimonide este un fel de amestec ingenu de proces de raționare grecesc și un fel de experiență iudaică religioasă. Dumnezeu lui Maimonide este un Dumnezeu al unei imposibilități de cunoaștere depline, Prima Cază. Dar El este Creatorul și Susținătorul întregii

p. 53.

⁵⁰³ Pines, *Ghidul*, Introducere, 1. 34, 45, 69; 2, 16, 25; 3, Introducere, 1-7, 10, 28, 35, 39, 42, 48, 54. Ibid. 3, 8, pp. 433-435; 3, 27, p. 511; 3, 33, p. 533. Bokser, *Moștenirea lui Maimonide*, pp. 55-59.

⁵⁰⁴ Tradus și citat de Jacob, *Principiile credinței iudaice*, p. 368.

⁵⁰⁵ Ibid. p. 370. Vom dezvolta doctrina lui Mesia aici după cum se găsește ea în Israel, fiindcă ar fi dincolo de scopul acestei lucrări. Cea mai clasică lucrare despre acest subiect este de Iosif Klausner, *Idea mesianică în Israel*, traducere de W. F. Stinespring (New York, 1955). În lucrarea sa, dezvoltarea și varietatea ideilor mesianice este foarte bine descisă și documentată. Pentru o mai bună înțelegere a ideii mesianice iudaice a se vedea Gershom Scholem, *Idea mesianică în iudaism* (New York, 1971).

⁵⁰⁶ A Cohen, *Învățăturile lui Maimonide*, p. 220.

⁵⁰⁷ Ibid. p. 221. Deasemenea Iosif Sarachek, *Doctrina lui Mesia în literatura iudacă medievală* (New York, 1932), pp. 126-160. În această lucrare se găsește o analiză detaliată a ideii iudaice de Mesia în Evul Mediu.

⁵⁰⁸ A se vedea J. Sarachek, *Doctrina lui Mesia în literatura medievală iudaică*, p. 133. De asemenea Julius Greenstone, *Idea mesianică în istoria iudacă*, (Philadelphia, 1943), p. 147.

⁵⁰⁹ Guttman, *Filosofia iudaismului*, p. 208. Vajda, *Introducere la gândirea iudaică a evului mediu*, pp. 147-151.

⁵¹⁰ Husik, *O istorie a filosofiei medievale iudaice*, pp. 308-311.

creații. Acest mare filosof medieval a conferit justificare comunității iudaice de a folosi rațiunea pentru a combate idolatria, ocultismul și magia și alte extreme pe care masele de oameni erau ispitiți să le adopte.

În acest capitol am putut vedea punctele de vedere filsofice ale înțelegerii lui Maimonide referitoare la Dumnezeu. Chiar dacă el a precedat cu un secol pe teologul oriental Grigorie Palama, există o similaritate substanțială între cei doi prin faptul că și Palama a vorbit de o incapacitate deplină de a Îl cunoaște pe Dumnezeu și a folosit rațiunea pentru a evita politeismul. În următorul capitol, vom investiga înțelegerea și învățătura lui Palama despre Dumnezeu.

CAPITOLUL TREI

ÎNVĂȚĂTURILE LUI GRIGORIE PALAMA DESPRE DUMNEZEU

Grigorie Palama, un teolog și un filosof al secolului al XIV-lea, s-a născut în Constantinopol în 1269. Până la moartea sa în 1359, el și-a dedicat viața sa extinderii Adevărului, după cum l-a înțeles el, prin apărarea tradiției părinților și înțelegerea biblică a lui Dumnezeu.⁵¹¹

Famila lui Palama s-a mutat din est la Constantinopol când imperiul a fost atacat de omazii turci. Tatăl său, Constantin, un mebru al senatului și a cabinetului regal, a fost foarte respectat de împăratul Andronic II, care l-a numit pentru a educa pe neoptul său, următorul Andronic III.

Când Constantin a murit, lasându-l pe Grigorie orfan la vârsta de șapte ani, aceiași vârstă cu Andronic III, împăratul l-a luat pe tânărul băiat sub protecția sa și la plasat la Universitatea din Constantinopol, unde sub direcția lui Teodor Metochites, un teolog proeminent și unul dintre cei mai importanți filosofi aristotelici ai zilei. În timp ce era la universitate, Palama a trecut printr-un fel de educație seculară, în special filosofia lui Aristotel. Aparent muca sa universitară a fost strălucită. La vârsta de 17 ani el a fost desemnat să prezinte o cuvântare despre Aristotel pentru împărași și pentru cei mai mult educați ai vremurilor. El a vorbit cu atât de mare claritate și precizie încât Metochites, foarte impresionat de Palama, i-a făcut comentarii împăratului că însuși Aristotel ar fi luădat o astfel de interpretare plină de succes a doctrinei sale.

După ce și-a realizat studiile, Palama a plecat la Muntele Athos, unde a studiat literatura ascetică. Eventual el a devenit monah, respingând pretențiile împăratului ca Grigorie să devină un slujitor public al imperiului.

Tulburarea politică și cea religioasă a vremurilor a făcut ca Palama să se confrunte cu greutăți și dificultăți. În anul 1325, dimpreună cu alți monahi, el a părăsit muntele Athos pentru a merge în Ierusalim. Amenințarea piraților turci și pricolele călătoriei l-au făcut să rămână în Tesalonic timp de un an. După ce a fost hirotonit, Palama, cu încă alți zece monahi, a călătorit în Berronia, dar din nou amemintarea unui atac, de această dată din partea slavilor, l-a forțat să își altereze planurile și să se întoarcă la Athos. În timp ce era acolo, Palama a devenit starețul uneia din mănăstiri, dar aderența lui strictă la regulamentele morale și religioase i-au creat invidie din partea anumitor monahi și în curând el a plecat să trăiască ca și eremit.

⁵¹¹ Biografia prezentată aici derivă din cele două *Vieți* ale lui Grigorie Palama scrise de doi patriarhi ai Constantinopolului care au fost ucenicii lui: Filotei (mort în 1376) și Nil (mort în 1387) în PG 151; 551-565 și 655-678. Următoarea creștere adițională în viața și lucrările lui Palama: Ph. Meyer, „Palama”, *O enciclopedie reală a teologiei și Bisericii protestate*, 14 (1900), 559-601. Grigorios Papamichael, *Sfântul Grigorie Palama* (în greacă) (Alexandria, 1911). George Ostrogosky, „Isihaștii de la Muntele Athos și oponenții lor,” *Analele institutului științific rus de la Belgrad*, 5, 349-370. M. Jugie, „Palama și controversa palamită,” *Dicționar de teologie catolică*, 2 (Paris, 1932), 1735-1776) și 1777-1818, idem „Despre teologie palamită,” în *Theologia dogmatica christiaorum orientium ad ecclesia catholica dissidentium* (Paris, 1933), 2, pp. 7-183. Demetrios Balaos, *Scriitori bizantini ecclesiali* (în greacă) (Atena, 1958), 2, pp. 640-670. John Meyendorff, *Introducere la studiul lui Grigorie Palama* (Paris, 1959), traducere engleză de George Lawrence, *Un studiul al lui Grigorie Palama* (Londra, 1964), pp. 13-113. Paaghites Crestou, *Grigorie Palama. Opera omnia*, 1, 2, 3 (Tesalonica, 1962, 1966, 1970). În această lucrare mai toate referințele la scrierile lui Grigorie Palama vor fi luate din ediția lui Chrestou decât numai dacă se v-a cere altceva. Panagiotes Chrestou, *Grigorie Palama*, *Ebciclopedia religioasă și etică* (în greacă) (Atena 1964), 4, 775-789. Piero Scazzoso, *La teologia di S. Gregoria Palama* (Mila, 1970), pp. 35-52. George Papademitriou, *Introducere la Sfântul Grigorie Palama* (New York, 1973), pp. 17-26 și 69-80.

Totuși, se poate spune că Palama nu a “divorțat” de problemele vremurilor lui. De exemplu, el i-a apărat pe monahi împotriva atacurilor monahului calabrian Varlaam și a participat la un fel de controversă dintre greci și latini. Consecvent, el a suferit persecuție din partea Bisericii și a autorităților civile. În cele din urmă, doctrina sa despre Dumnezeu a triumfat la Sindoul din 1351 în Constantinopol și doctrina lui Palama a distincției “esență energii” a fost proclamată ortodoxă. În anul 1347, Grigorie a fost hirotonit episcop și desemnat pentru Tesalonic.

În timp ce Palama nu a devenit un lider civic, el a slujit imperiul în luptele sale de a menține pacea între facțiuni diferite. La cererea împăratului, el a încercat să facă pace între paleologi și cantacuzini, liderii a două facțiuni politice în Constantinopol. El s-a găsit pe sine într-o poziție ciudată, fiind prieten al ambilor oameni. Subsecvent, Palama a fost capturat de pirații turci pe calea dintre Tesalonic și Constantinopol. În timp ce se afla în captivitate el a devenit implicat într-un dialog public sponsorizat de sultan, Orhan și l-a provocat pe Chionies, probabil evreii care s-au convertit la islam.⁵¹²

Mai apoi, după ce și-a plătit recompensa, Palama s-a întors la Constantinopol și în cele din urmă la episcopia sa din Tesalonic, unde în liniște și-a păstorit turma. În mai puțin de o decadă a fost oficial proclamat sfânt de Biserica Ortodoxă.

Lucrările lui Palama sunt extensive și extrem de variate. Ele includ tratate doctrinare și apologetice la fel de bine ca predici, rugăciuni și afirmații confesionale. Mai multe din lucrările lui au ajuns până la noi și sunt editate și publicate în Grecia. Două din lucrările lui sunt cât se poate de specifice și merită menționate. Cea mai sistematică este *Traidele în apărarea sfinților isihaste*, în care expune distincția dintre esența și energiile lui Dumnezeu; cea mai exclusivă lucrare a sa este *Capita, Fizica, Teologica, Moralia și Practicas* care este un fel de interpretare etică a legăturilor fizice și duhovnicești între persoane. Totuși, majoritatea corpusului palamit se leagă de controversa isihastă.

Mișcarea ishasată a secolului al XIV-lea a apărat o mistică care era posibilă prin *isihie* sau tăcere. Ordinele monahale din Muntele Athos au practicat metoda rugăciunii isihaste pentru a ajunge la vederea luminii dumnezeiești. Misticii au prezis că au ajuns la acest fel de cunoaștere după ce au trecut printr-o perioadă de curăție duhovnicească și morală.⁵¹³

Controversa isihasmului a fost creată de un monah grec Varlaam, care a sosit în Bizanț din Calabria în Italia de sud. În Constantinopol, Varlaam a fost privit ca și un educator și ca și filosof. Filosoful Nichifor Greforas l-a provocat pe Varlaam la o dezbatere publică și l-a arătat inferior în înțelegere. Stânjenit, Varlaam a plecat în Tesalonic. Acolo un monah iliterat i-a spus că pe muntele Athos ei se rugau neîncetat, cu capul între genunchi și privind în buric, unde ei puteau contempla lumina dumnezeiască. Varlaam a distorsionat și a ridicularizat doctrina isihastă a contemplației, după cum era pusă în practică în Muntele Athos.⁵¹⁴

Varlaam a respins vederea luminii dumnezeiești ca și idolatrie. Palama pe de altă parte a susținut că esența lui Dumnezeu este absolut dincolo de orice altă cunoaștere a creaturilor și că Dumnezeu se leagă de creație prin energiile Lui. Lumina dumnezeiască a fost văzută de Moise ca și un rug care ardea și nu se mistuia, de profetul Ilie ca și un fel de car de foc, de israeliți ca și un fel de columnne de foc în Marea Roșie și de apostoli pe Muntele Tabor ca și lumină.⁵¹⁵

Controversa i-a dus pe Palama și pe Varlaam ca să dea un raport patriarhului Ioannes Kalekas al Constantinopolului și pe data de 10 iunie 1341, un sinod a fost convocat în marea Catedrală Sfânta Sofia. Palama a fost dezvinovățit și Varlaam a fost reprimat din cauza faptului că a căutat prilej de neînțelegere. Varlaam și-a mărturisit greșala sa și a fost restaurată pacea temporară. Patriarhul Kalekas a luat mai apoi partea lui Varlaam și Palama a fost

⁵¹² Palama, *Epistola către David Disipatos*, M. Treu, *Jurnalul Societății istorice și al cele etnologice din Grecia*, 3 (1980), pp. 227-230; *Epistola din Asia către Biserica sa*, Constantin Dyobozniotes (ed) în *Neos Helleomnemnon*, 26 (1922), pp. 7-21. În aceste două epistole Palama a relatat experiențele sale în captivitate sub turci. Este foarte importantă lucrarea sa *Dialexis* realizată cu Chionies înregistrată de Taronites, un doctor și publicată de A. J. Sakellion în *Soter*, 15 (1892) pp. 140-180.

⁵¹³ Grigorie Pamala, *A doua epistolă către Varlaam*, 47; Chrestou, 1, p. 287. B. Stefaide, *Istoria ecclesială* (în greacă) (Atena, 1948), p. 392.

⁵¹⁴ Palama, *Triadele*, 1, 2. 11; Chrestou, 1, p. 403. D. Balanos, *Bizanțul*, p. 149. A. A. Vasilev, *Istoria*, p. 665.

⁵¹⁵ Palama, *Traidele*, 1, 2, 5-6; Chrestou, 1, pp. 414-415.

persecutat. El a fost închis în 1343 și tăiat din Biserică în 1344. Totuși, Palama a continuat să scrie și să își răspândească doctrinele sale din închisoare. În 1346, prin intervenția personală a Împărătesei Ana, el a fost eliberat. Co-împăratul Ioan Cantacuzio a adunat un sinod în 1347 și de defracat pe patriarhul Kalekas. Noul Patriarh, Isidor I-a făcut pe Grigorie episcop și l-a pus în fruntea episcopiei Tesalonicului. Totuși, el nu a fost capabil să intre în Tesalonic din cauza revoltei zeloților și până ce Cantacuzino a capturat orașul. Când în cele din urmă a ajuns la arhiepiscopie, el a predicat pace și reconciliere între oamenii din imperiu. Sfrâșitul controverselor a venit o dată cu Sinodul din 1351 ținut în Constantinopol (Vlaherne) care a condamnat pe toți oponenții lui Palama.⁵¹⁶

Sursele și metodele

Palama s-a referit la trei feluri de surse generale: Sfintele Scripturi, gândirea filosofică clasică și dezvoltarea patristică a doctrinei răsăritene. Cel mai frecvent el a invocat Biblia ca și autoritate ultimă în probleme teologice. Totuși, el a citit în doctrina biblică a lui Dumnezeu esența și energiile. Palama a pretins că din moment ce esența lui Dumnezeu este dincolo de cunoașterea sau de comprehensiunea umană și energiile sunt prezența măririi lui Dumnezeu în creația Sa, Dumnezeu este dincolo de cunoașterea umană.⁵¹⁷ El a arătat că Dumnezeu este “existență” sau “ființă” și că existența lui Dumnezeu are un fel de preponderență asupra esenței Sale fiindcă El este fără de început, *anarhos*. El este ființă unică: sursa tuturor ființelor.⁵¹⁸ Palama s-a folosit extrem de mult de autoritatea biblică ca să își susțină poziția sa. De exemplu, Moise este folosit de mai multe ori ca să arate că Dumnezeu și-a descoperit existența Sa și mărirea Sa dar nu esența Sa. Această revelație către Moise a fost fără nici un fel de intermediari cum ar fi îngerii, ci mai mult ca și un fel de experiență a măririi și prezenței lui Dumnezeu.⁵¹⁹

Fiind extrem de critic față de oponenții săi fiindcă el a ridicat filosofia mai presus de autoritatea scripturilor și a greșit astfel adevărata doctrină a lui Dumnezeu,⁵²⁰ Palama i-a acuzat de folosirea Scripturilor ca și texte dovadă numai ca și mărturii la o relație vie cu duhul lui Dumnezeu. Palama a obiectat față de oponenții lui la folosința filosofiei păgâne ca și sursă autoritativă a cunoașterii tuturor lucrurilor, inclusiv religia. El a insistat pe autoritatea ultimă a Scripturii pentru un fel de înțelegere reală a lui Dumnezeu și a problemelor religioase, accentuând lipsa de folosință a filosofiei care a apărut în cunoașterea ființelor mai mult decât în teologie⁵²¹ și că filosofia ne conduce la politiesim și nu la o cunoaștere adevărată a lui Dumnezeu. Totuși, el a recomandat filosofia la fel de bine ca și știința naturii și a încurajat filosofi să își îmbogățească cercetarea lor cu scopul de a crește cunoașterea ființelor temporale pentru beneficiul societății.⁵²² Totuși, el a folosit o a doua sursă, filosofia, cu grijă pentru a își construi sistemul său teologic.

Datorită poziției sale a folosinței relative a filosofiei, este cât se poate de natural că Palama ar fi fost critic al filosofiei platonice. Acesta din urmă, după cum a fost înțeles de Palama, nu este compatibil cu punctul de vedere scripturistic despre Dumnezeu, care în Biblie este absolut liber să creeze. În adoptarea doctrinei creației din nimic, Palama a respins necesar “ideile” platonice și pre-existența materiei. El a mai obiectat la transmigrarea sufletelor și la îndumezeirea anumitor forțe din natură. După cum le-a văzut Palama, Platon și ucenicii săi au avut un fel de “imaginație” destul de vagă despre Dumnezeu. El a fost convins că opiniile pe care le-au exprimat ei i-au dus la politeism.⁵²³ La fel și neoplatonsimul a intrat sub un fel de scrutinitate destul de aspră. După Palama, lumina și

⁵¹⁶ Filotei, PG 151: 551-556. Chrestoz, în *Enciclopedia religioasă și cea etică*, 4, cols.779-781.

⁵¹⁷ Palama, *Traidele*, 3, 2, 12.1 Chrestou, *Teologia lui Grigorie Palama* (Milan, 1970), p. 82.

⁵¹⁸ Palama, *Triadele*, 3, 2, 12; Chrestou, I, p. 666.

⁵¹⁹ Palama, *Traidele* 3, 2, 12; Chrestou, I, p. 666, *Triadele*, 3, 3, 5. vol. 1, p. 683.

⁵²⁰ Palama, *Traidele*, 2, 1, 36; Chrestou, I, p.498. De asemenea introducerea lui Chrestou, p. 345.

⁵²¹ Palama, *Triadele*, 2, 1, 36; Chrestou, I, p. 498. A se vedea introducerea lui Chrestou, p. 345.

⁵²² Palama, *Tradele*, 1, 11. 11; Chrestou, vol. 1, pp. 373-374. *Triadele* 15; Chrestou, vol. 1, p. 378. Palama a comparat folosita filosofiei cu folosita otrăvii de medic în medicină, *Triadele*, 1, 1, 20 în Chrestou, I, pp. 383-385; *Triadele* 2. 1. 25; Chrestoz, I, p. 478.. Palama a mai respins pre-existența lucrurilor ca și idei, *O scrisoare către Atanasie Arhiepiscopul de Kyzikoz*, 1, Chrestou, I, p. 446.

⁵²³ Ibid. De asemenea, *Traidele*, 1, 1, 11; Chrestou, vol. 1, pp. 378. De asemenea *O scrisoare către Monahul Dionisie*, 1, Chrestou, 2, p. 479.

viziunea pe care Plotin le-a experimentat au fost demonice și duceau departe de vederea lucrurilor duhovnicești.⁵²⁴ Filosofia lui Plotin nu a dus la un Dumnezeu adevărat și nici cel al unor filosofi păgâni. Aceasta a dus la politeism.

Palama a nu a fost critic la adresa lui Aristotel la fel cum a fost Platon și neoplatonismul. De fapt, el a angajat metoda lui Aristotel a demonstrației și a folosinței proprii lui filosofii. În timp ce a fost cât se poate de bine educat cu lucrările originale ale lui Aristotel de logică și fizică (care au fost incluse în studiile formale ale timpului și în care el a excelat în timpul tinereții), Palama nu a acceptat logica ca și un absolut în probleme religioase. Simțind că abordarea rațională ar putea ajunge la cunoașterea imposibilității de cunoaștere a lui Dumnezeu și la transecdența Sa absolută, el a respins pe Dumezeul lui Aristotel în timp ce acceptat metodologia aristotelică și limbajul.⁵²⁵

Palama a citat constant a treia din sursele sale, părinții bisericești greci. El a angajat cât se poate de mult pe capadocieni (Vasile și cei doi Grigorie), Pseudo-Dionisie, Ioan Dmaschinul și Maxim Mărtusitorul pentru a își valida argumentele sale.⁵²⁶ Părinții l-au ajutat pe Palama nu numai oferindu-i texte dovadă, ci și baze reale pentru formularea doctrinei sale și pentru susținerea viziunilor sale despre Adevăr.

Metoda

Pentru Palama, metoda înțelegerii teologice a lui Dumnezeu este un fel de integrare în dialectica platonice, silogismul aristotelic apodictic și credința Bibliei. În general bizantinii și în special Palama, cunoșteau filosofia greacă. Ei s-au integrat plini de succes într-un fel de epistemologie creștină pe care au împrumutat-o din filosofie și din scripturi.

Palama a urmat mai mult ceea ce am putea numi psihologia inimii mai mult decât abstracția rațiunii grecești. El a insistat asupra faptului că mintea este în trup, adică, sentimentul și rațiunea (emoția și gândirea) se completează una pe alta.⁵²⁷

Simbolismul sau metoda alegorică de a exprima adevărul metazific folosit mult de filosofi și teologi,⁵²⁸ derivă din două surse: filosofia greacă clasică, care este abstractă și rațională și literatura religioasă ebracă, care este dinamică. În cazul din urmă, simbolul arată în spre un fel de realitate. Palama a folosit punctul de vedere patristic și cel dinamic și ca să evităm confuzia, a distins trei tipuri de limbaj simbolic: 1. simbolul natural din foc, 2. simbolul care a semnatificat mai mult un fel de realitate mai mult decât sine și 3. simbolul care nu are nici un fel de existență dar este un semn sau mai mult o figură de genul celei folosite de profeți în forme vizibile pentru a îi învâța pe oameni.⁵²⁹ Simbolismul folosit pentru lumina dumnezeiască este primul tip menționat aici mai sus, simbolul natural derivat dintr-un conținut al obiectului. Atât în Vechiul Testament cât și în Noul, viziunea luminii dumnezeiești nu este halucinatorie și demonică, după cum credeau oponenții lui Palama, ci reală.⁵³⁰

⁵²⁴Palama, *Primele scrisori către Valraam* 46; Chrestoz, 1, p. 252.

⁵²⁵ *Prima scrisoare către Achindin*, 10, Chrestou, 1, pp.252-253. *A doua scrisoare către Varlaam* 15; Chrestoz, 1, p. 256 și pp. 170-171

⁵²⁶ *Prima scrisoare către Varlaam*, 46; Chrestou, 1, p. 170-171. Palama, *A doua scrisoare către Varlaam*, 15; Chrestoz, 1, p. 256 și pp. 170-171. Palama nu a respins rațiunea și metoda rațională ca și un mediu de a formula doctrinele și de a articula adevărul. Mai mult, accetul este de a recunoaște „revelația” ca și autoritate finală în teologie. A se vedea Meyendorff, *Un studiu al lui Grigorie Palama*, pp. 131, 132, 133. Klaus Oehler, „Aristotel în bizanț,” *Studiile grecești, romane și bizantine*, (1964), pp. 133-134.

⁵²⁷ Palama, „Despre binecuvântații isihăști,” în *Pmii părinți din filocalie*, traducere de E. Kadloubsky și G. E. Palmer (Londra, 1963), pp. 401-443.

⁵²⁸ Platon, *Philebos* 39bc; Timaios 29b; Aristotel, *Metafizica* 2. 1003a, 33 și 1003b, 5. Christos Yanarras, *Teologiei absenței și necuoșterea lui Dumnezeu* (în greacă) (Atena, 1967), p. 95, n. 59.

⁵²⁹ *Triadele* 3, 1. 13-14; Chrestou, 1, p. 627; *Triadele* 2, 3, 8; Chrestou, 1, p. 563. Meyendorff, *Un studiu al lui Grigorie Palama*, pp. 197-198. Vasile Krivochein, „Învățăturile ascetice și cele teologice ale lui Grigorie Palama,” *Magazinul bisericesc oriental*, 3 (1938) 26. Krivochein a arătat că: „Grigorie a împrumutat de mai multe ori chipuri simbolice din lumea vizibilă cu scopul de a ilustra învățăturile lui mai vivid.”

⁵³⁰ *Traidele*, 3, 3, 6; Chrestoz, 1, p. 416. Palama a arătat că Moise a văzut direct lumina, Meyendorff, *Un studiu al lui Grigorie Palama*, p. 198. Ioan Romanides, „Note la controversa palamită și subiecte legate de aceasta,” *Magazinul teologic grecesc ortodox*, 6 (1960-1961), 201, n. 46. Romanides a arătat că oponenții lui Palama nu au acceptat harul în Vechiul Testament sau mai înainte de răstignire. El a insistat că Palama nu a restricționat comuniunea mării lui Dumnezeu numai cu perioada Noului Testament singură, a se vedea p. 199.

Opoziția primară a lui Palama la scolasticism a derivat din poziția pe care a avut-o el referitoare la metodele contrastante ale lui Platon și Aristotel: dialectică și apodeictică. Metoda platonice dialectică se referă numai la un fel de lucruri primare care se urcă succesiv la idei și la “ceea ce este bun în sine.” Aristotel a abandonat rolul central ontologic, al dialecticii și a fost din ce în ce mai mult interesat de *apodeixis* (demonstrația). Dialectica platonice nu este demonstrație fiindcă nu începe din premise care sunt adevărate și se interesează numai de idei abstracte. Aristotel a folosit *apodeixis*, o demonstrație silogistică care asuma că dacă premisele vor fi adevărate și concluzia v-a fi adevărată. Astfel că pentru el cunoașterea (*episteme*)⁵³¹ adevărului a fost posibilă. Palama a urmat metoda apodeictică a lui Aristotel în abordarea lui a cunoașterii.

Palama a susținut că din moment ce există două tipuri de ființe, “temporare” și “eternă” există și două metode.⁵³² Făcând așa el a urmat ontologiei platonice în timp ce a respins dualismul platonice, adică, un fel de dihotomie între cunoaștere și opinie (*doxa*).⁵³³ Pentru Aristotel, care a considerat metoda ca și un fel de mijloc sau organ de a ajunge la cunoașterea Adevărului, o metodologie dualistă este imposibilă.⁵³⁴ Dualismul este necesar ca să susținem sistemul dialecticii lui Platon. Platon a vorbit de patru nivele de cunoaștere: conjunctural-*phnasia* (imagiativ), crezul-*doxa* (empiric); intelectuală-*dianoia* (matematică) și în cele din urmă, mintea-*nous* în care există idei eterne.⁵³⁵

În timp ce a respins dialectica lui Platon, Palama a comparat cele două metode susținând că dialectica platonice nu este direcționată în spre cunoașterea lucrurilor ci mai mult spre opinia lucrurilor și a cauzelor lor. Silogismul apodeictic, pe de o parte, nu ar putea fi contrazis fiindcă el caută adevărul și cunoașterea lucrurilor individuale și se bazează pe lucruri, cauzele și concluziile lor. Fiind un fel de sistem apodeictic, toate trebuie să fie în armonie.⁵³⁶

Totuși, există un fel de distincție fundamentală care trebuie făcută între Palama și Aristotel cu privire la problema realității dumnezeiești. Aici Aristotel a folosit metoda rațională. Palama a mers un pas mai înainte pentru a descrie cunoașterea unor realități “duhovnicești”, nu numai întreținerea ființelor noetice sau a ideilor ci și adevărul revelației după cum au fost ele înțelese de sufletul rațional. Palama a susținut acest nivel de metodologie, gnoseologie a adevărului și un fel de spiritualitate și a respins metoda dialectică fiindcă ea a condus la îndoială și scepticism și nu a oferit destul de multă temelie pentru credință.⁵³⁷

În metoda apodeictică, pe care Palama a găsit-o de folos pentru căutarea adevărului, dar cum am văzut mai apoi, adecvată pentru înțelegerea ei, există două elemente de bază care leagă sufletul de cele duhovnicești: transcendența și realitatea de necăutat a lui Dumnezeu și mai ales activitatea rațională care se leagă de realitatea dumnezeiască. Este posibil, prin activitatea rațională la care ne-am referit, să cunoaștem și să dovedim că prezența lui Dumnezeu este realizată în situația umană.⁵³⁸

Prin urmare rațiunea, este beneficentă religiei în măsura în care ea stabilește un fel de temelie puternică pentru credința în supra-rațional. În viziunea lui Palama, rațiunea nu contrazice revelația. Principala funcție a rațiunii este de a își realiza limitările ei cu privire la revelație. Este, în alte cuvinte, dincolo de limitele rațiunii de a nega existența unei realități dumnezeiești dincolo de domeniul rațional. Metoda rațională a creat un fel de dependență de necesitatea

⁵³¹ Platon, *Republica* 532-b; a se vedea 531d-534 e, 537b-539e. Aristotel, *Analitica posteriorii* I, 71b-72a; *Analitica priorii* I, 24a-b; *Topica* I, 100a-b; *Metafizica* 987b, 1039B. *Prima scrisoare către Varlaam* a lui Palama, 33 și 34; Chrestou, 1, pp. 184, 214. B. B. Tatakis, „Grigorie Palama: metodologie,” în *Athonike politeia* (în greacă) (Tesalonic, 1964), p. 349.

⁵³² Palama, *Prima scrisoare către Varlaam* 34, în Chrestou, 1, pp. 191, 244-245. *Prima scrisoare către Alchindin* 9; Chrestou, 1, pp. 184, 212. Tatakis, „Metodologia,” p. 349. Pentru Palama Metoda „apodeictică” a depășit metoda „dialectică.”

⁵³³ Platon, *Theaet.* 166d-167a. Platon, *Republica*, 5, 476a-480a. Platon a făcut un fel de distincție dintre adevărata cunoaștere (*episteme*) a adevăratelor realități, adică *eide* și opinia (*doxa*) lucrurilor sensibile, a căia, *aișteta* care este fundamentală în sistemul filosofic al lui Platon. *Soph.* 263b-d.

⁵³⁴ Aristotel, *Anal. Post.* I, 71b-72a. Palama, *A doua scrisoare către Varlaam* 64; Chrestou, 1, p. 295.

⁵³⁵ Platon, *Republica* 6 502-508.

⁵³⁶ Palama, *Scrisoarea întâi către Varlaam*, 14-15; Chrestou, 1, pp. 244-245. Cf. 13, p. 217.

⁵³⁷ Palama, *A doua scrisoare către Alchindin* 33; Chrestou, 1, pp. 268-269; 9. 24; 25; 26, pp. 274-275.

⁵³⁸ Palama, *Traidele* 3, 2, 40, Chrestou 1, pp. 573-574.

silogistică. Experiența religioasă acționează în minte direct, oferind temelii întâlnirii dumnezeiești dincolo de silogisme. În alte cuvinte există două nivele ale realității: cele ale ființei create și a celei necreate.⁵³⁹

Aici Palama găsește metoda rațională incapabilă de a înțelege realitatea asbolută: ea funcționează cel mai bine în legătură cu inima și în acest fel se ajunge la un fel de cunoaștere adevărată a voinței lui Dumnezeu și ne duce pe calea perfecționării umane.⁵⁴⁰

Pentru Palama și părinții greci calea apodeictică este metoda fundamentală care ne duce la Dumnezeu și la cunoașterea voinței Sale. După cum a arătat Wolfson, Ioan Damaschinul a limitat toți termenii care sunt predicați de Dumnezeu în spre acțiuni și negocieri: “Ioan Damaschinul, în clasificarea lui a termenilor [*sic*] care ar putea fi predicat de Dumnezeu, menționează (1) termeni care au semnatificat “acțiune” (*energia*) și 2. termenii care semnifică “ceea ce nu este Dumnezeu.”⁵⁴¹ Palama i-a urmat Damaschinului în folosința apofatismului prin formularea doctrinei despre Dumnezeu. Calea apofatică este o metodă a negației sau a lucrării atributelor pentru a ajunge la substanța lucrurilor. Aristotel o descrie ca și “gândire (*noesis*) a lucrurilor care sunt încapsulate în materie ca și cum nu ar fi.”⁵⁴² Palama a aplicat aceasta teologiei și a negat conceptele materiale care ar putea fi puse pe seama lui Dumnezeu. Nici un nume sau gând nu ar putea fi atribuit cum se cuvine esenței lui Dumnezeu.⁵⁴³ Pentru Palama apofatismul a fost de metodă de a mândui adevărul fără să se formeze concepte și idei despre Dumnezeu.⁵⁴⁴

Metoda apofatică l-a abordat pe Dumnezeu prin negarea definițiilor și a atributelor creaturale a antropoforismului, susținând că aprehensiunea incomprehensibilității lui Dumnezeu ar putea fi singura cale de cunoaștere a lui Dumnezeu. Părinții au insistat că Dumnezeu este dincolo de toate categoriile umane și logice și că în esența Sa, El transcede cunoașterea și comprehensiunea.⁵⁴⁵

Palama a extins tendința sa susținând că afirmațiile pozitive despre Dumnezeu ar putea fi adevărate și evlavioase; totuși, ele nu au fost predicate de Dumnezeu. Numele folosite pentru a descrie pe Dumnezeu nu se aplică esenței lui Dumnezeu care este imposibil de cunoscut. Palama a voit să arate că Dumnezeu este dincolo de categoriile creaturalității și dincolo de abordarea creaturilor. Metoda apofatică exclude orice fel de definiție a lui Dumnezeu și orice expresie a esenței Sale după nume.⁵⁴⁶ Simbolurile folosite în teologia apofatică evită confuzia între esența lui Dumnezeu și “creaturalitatea” umană. Metoda apofatismului negativ a ajuns ca și un fel de doctrină a unui Dumnezeu etern și incorporeal, care este Creator al întregii realități.

Palama despre Dumnezeu

Cât se poate de centrală gândirii lui Palama este existența lui Dumnezeu – nu idea existenței lui Dumnezeu, ci existența Sa *actuală*. Metoda apodeictică i-a oferit mijloacele de a indica existența lui Dumnezeu. Pentru Palama, Dumnezeu a fost dincolo de dovadă: tot ceea ce poate cunoaște omul despre existența Sa este prin acțiunile și energiile Sale. Filosoful a criticat logica greșit interpretată și silogismul încercării oponenților săi de a dovedi

⁵³⁹ Palama, *A doua scrisoare către Varlaam* 20; Chrestou, 1, p. 271-272; Prima *scrisoare către Alchindin*, 8, Chrestou, 1, pp. 211-212. Tatakis, *Metodologie*, pp. 52-57.

⁵⁴⁰ Palama, *Triadele* 2, 1. 36; Chrestou, 1, p. 498.

⁵⁴¹ Harry A. Wolfson, „Implicații filosofice ale problemei atributelor dumnezeiești în Kalam,” în *Jurnalul societății americane orientale*, 79 (1959) 74. Wolfson pretinde că „interpretarea predicatelor dumnezeiești este în cele din urmă capabilă de a fi trasată înapoi la Filon,” p. 74. Damaschiul, *De fide orthodoxa* 1, 9, PG 94: 837A.

⁵⁴² Aristotel, *De anima*. 3. 431b. Aristotel a pus această metodă în *De matematika. Analitica post.* 1, 81b, *Meta.* 1061-b.

⁵⁴³ Palama, *Capita*, 78, PG 150, 1176B.

⁵⁴⁴ Vladimir Lossky pretinde că „o astfel de atitudine exclude în întregime orice fel de teologie abstractă și intelectuală care ar adapta tainele înțelepciunii lui Dumnezeu modului uman de gândire.” *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (Londra, 1957), p. 39.

⁵⁴⁵ Palama, *Despre unire și distincție* 8, Chrestou, 2, p. 75. Kiriapoulos, *Prolegomelele referitoare la problemele lui Dumnezeu* (în greacă) (Atena, 1968), pp. 35-26.

⁵⁴⁶ Palama, *Capita physica*, 118, PG 150.1204A. Vasile Krivochein, „Învățătura ascetică și cea teolgoică a lui Grigorie Palama” în *Magazinul bisericesc oriental*, 3 (1938), 60, n. 147. Kyriazopoulos, *Prolegomenele*, p. 29. Yannaras a făcut un caz că păriții greci au respins calea analogică de a Îl cunoaște pe Dumnezeu fiindcă Dumnezeu este dincolo de toate categoriile și cunoașterea, *Teologiei absenței și a imposibilității lui Dumnezeu* (în greacă) (Atena, 1975), pp. 50-56.

existența lui Dumnezeu ca și cauză și efect; în alte cuvinte, pentru Palama existența lui Dumnezeu este necesar necauzată. Dumnezeu este ființa necauzată care este cauza tuturor ființelor.⁵⁴⁷

Ființele care se cuprind în lumea fizică reflectă această realitate duhovnicească. După Palama, ființele mutabile arată în spre o ființă Eternă care Le-a creat și care Le-a condus, un singur principiu (*arche*) al tuturor lucrurilor create (*ktismata*) care este Dumnezeu. Înseși idea creației arată în spre un Creator ca și un mediu de a confirma credința noastră în Dumnezeu ca și un Principiu necauzat al tuturor celor care există.⁵⁴⁸

Palama a văzut studiul lumii fizice – stele, mare și aer – ca și cum ar evoca un fel de uimire care ar sugera cauza lucrului existent, dar că el nu a provocat o dovadă a existenței lui Dumnezeu. Dovada depinde de similaritatea între obiect și subiect și nu există nici un fel de similaritate între lucrurile create și Dumnezeu.⁵⁴⁹

Căutarea, apoi, pentru Palama a fost ceva dincolo de dovadă: el a căutat un fel de credință care a rezultat dintr-o formă experimentală a lui Dumnezeu. Adevărata metodă de dovadă, pretidea Palama, nu a fost de a începe cu opinia platonice ci cu un fel de experiență persoanlă care a arătat în spre limitele rațiunii și care a dus la un fel de siguranță a adevăratei ființe. Axiomele geometrice comune ar putea fi folosite pentru cunoașterea unei realități temporale dar numai cunoașterea lăuntrică, intuițională, experimentală și persoanlă s-ar putea apropia de ființa transcendentă a lui Dumnezeu.⁵⁵⁰

Interesul central al studiului prezent este cum Palama L-a văzut pe Dumnezeu ca și pe ceva transecendent și imanent. Care sunt implicațiile teologice și presuposițiile scripturistice în doctrina sa a energiilor lui Dumnezeu prezente în lume?

Ceea ce este cel mai esențial doctrinei lui Palama este că Dumnezeu, Cresatorul, Cauza și Principiul a tot ceea ce există, a creat toate lucrurile *ex nihilo* ca și o expresie a bunătății și a iubirii Sale, nu din necesitate și din constrângere ci prin voința Sa liberă. Prin urmare, creația nu este un fel de emanație esențială din Dumnezeu, care ar implica pantesim și politeism; creația este un act al voinței lui Dumnezeu.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Palama, *Triadele*, 3, 2, 12; Chrestou, 1, p. 666. A se vedea p. 353. Palama a folosit logica aristotelică pentru a dovedi existența lui Dumnezeu și de a nu intra într-o discuție despre esența lui Dumnezeu. Filosofic Palama este mai aproape de raționalismul lui Toma de Aquino în ceea ce privește logica oponenților lui. Totuși, nu există nici un fel de indicație asupra influenței occidentale asupra lui Palama; se pare că este un fel de coincidență în folosirea logicii. G. Schiro, *Varlaam și filosofia în Tesalonic în secolul al XIV-lea* (în greacă), (Tesalonic, 1959), p. 16. Aici Palama a afirmat că „din moment de Dumnezeu nu este cauzat; toate lucrurile care există sunt cauzate de El.” *A doua cuvântare despre purcederea Duhului Sfânt*, 15, în Chrestou, 1, p. 93. A se vedea 48, p. 122. „Dumnezeu și existența lui Dumnezeu este lipsită de cauză și dincolo de timp.” 63, p. 134.

⁵⁴⁸ Palama, *Către Pavel Asanes*, 13, în Chrestou; 2, p. 373. De asemenea *Prima scrisoare către Varlaam* 34; în Chrestou, 1, p. 245; *Prima cuvântare despre purcederea Duhului Sfânt* 38; în Chrestou, 1, p. 69. Acest fel de raționament pentru existența lui Dumnezeu; lucrurile mutabile arată în spre un Dumnezeu Creator; care a fost folosit de părinții greci mai înainte de Palama. Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, 1, 3, PG 94.794A. Părinții greci au ajuns la existența lui Dumnezeu din mișcare. Lumea și toate cele ce sunt în ea cu mișcările ei ne duce la cunoașterea existenței lui Dumnezeu. Aristide, *Apologia* 1, 2. Din acest plan, „cel care este și care a cauzat frumusețe în univers este Dumnezeu,” Atenagora, Leg 7, 7, PG 6, 1033A. Atanasios, *Adversus Arianos*, 26, 216B.

⁵⁴⁹ *Prima scrisoare către Alchindin*, 11; Chrestou 1, p. 215.

⁵⁵⁰ Palama, *Prima scrisoare către Alchindin*, 9, 10, 11; Chrestou, 1, pp. 213, 214, 215. *A doua scrisoare către Alchindin* 7; Chrestou, 1, p. 224. *A doua scrisoare către Varlaam* 58; Chrestou, 1, p. 293. Palama a încercat să stabilească existența lui Dumnezeu prin intermediul cunoașterii existențiale. El a voit să evite analogia fiindcă ea ne-a condus la un fel de antropomorfism. Cunoașterea existențială nu este pasivă: „ea merge dincolo de facultățile intelectuale și de experiența senzorială.”

⁵⁵¹ Palama, *A doua cuvântare despre purcederea Duhului Sfânt* 23, Chrestou, 1, p. 99-100; creația este un act liber al lui Dumnezeu. Dumnezeu ca și cauză produce efecte, 53, p. 124. Introducerea lui Chrestou, p. 16. *Prima scrisoare către Varlaam*, 29; Chrestou, 1, p. 235. *Prima cuvântare despre purcederea Duhului Sfânt* 14; Chrestou, 1, p. 40; 16, p. 45; 37, p. 68; 38, p. 69. Ideea „unul” are un fel de valoare matematică. „În filosofie și în teologie, unul este folosit ca să arate în spre unicitatea și absolutul ființei universale. Pitagora a folosit nume ca să exprime prin filosofia sa „armonia.” El a avut două principii opuse: „unul” și „multimplul.” „Unul” ca și ceva unit, ca și armonie a forțelor realității și „multimplul” ca și divizare, ca și frângere a realității. C. J. de Vogel, *Filosofia greacă: o colecție de texte* (Leiden, 1969), p. 15. Platon în Republica, 524E, „Unul” este mai întâi de toate un fel de ființă transcendentă care există într-o lume supranaturală. Aristotel în *Metafizica* sa, 1, 2, 124a 13, ne oferă un sens ontologic la termenul „hen.” „Hen” și „on” (unul și ființa) sunt identice. „Unul” lui Plotin este primul principiu, ființa absolută, care există dincolo de divizibilitate și materialitate. Din „unul” prin „nous” (mintă) și „psiche” toate ființele au prins existență prin emanare și nu printr-un act creativ al voinței și acțiunii lui Dumnezeu, *Enneadele*, 6.

Aici Palama se depărtează extrem de mult de tradiția filosofică păgână. Cretzând că Dumnezeu este imutabil și neschimbabil, filosofii păgâni au pretins un fel de materie eternă parte din parte cu realitatea duhovnicească și au argumentat că dacă Dumnezeu este Creator, ceea ce s-a întâmplat în creație este un fel de schimbare în Dumnezeu; prin urmare Dumnezeu nu este absolut. Palama a răspuns că Dumnezeu este Domnul și că El a creat tot ceea ce a voit, un fel de activitate care nu este identică cu esența Sa.⁵⁵²

Actul creației lui Dumnezeu, pentru Palama, nu este astfel un fel de mișcare din lipsa de activitate; creația este actul energiilor necreate care a adus cu sine efectele unui Dumnezeu atotpuernic. A accepta inactivitatea lui Dumnezeu mai înainte și după creație ar însemna să negăm puterea și voința Sa. În alte cuvinte, ar însemna să acceptăm doctrina emanației din esență, care ar duce la panteism și care nu ar însemna să egalăm pe Dumnezeu cu conceptul păgân al forțelor naturale. Palama a insistat, contrar, a acestei opinii, că Dumnezeu a exprimat în scripături: un adevărat Creator care este atotpuernic.⁵⁵³

Fundamental sistemului lui Palama este distincția dintre esența lui Dumnezeu și energiile Sale. Acestea nu pot fi indetificate din cauza faptului că nici una dintre ele nu poate fi cunoscută. Putem cunoaște existența lui Dumnezeu prin ființa Sa care este exprimată în lume ca și un fel de energii necreate sau ca și acte create care susțin lumea; dar esența lui Dumnezeu este dincolo de orice relație cu creaturile. Palama a remindit destul de frecvent cititorului că Dumnezeu S-a făcut pe Sine cunoscut lui Moise prin revelație ca și ființă (τὸ ὄν) și nu ca și esență.⁵⁵⁴

Caracteristicile specifice ale teologiei lui Palama este distincția dintre esența dumnezeiască ca și ceva absolut „incomunicabilă” creaturilor și a energiilor dumnezeiești care „purced” din El și prin care își manifestă propria Lui ființă.⁵⁵⁵ Acest caracter transcendent al esenței lui Dumnezeu este afirmat în scripturi și la fel de bine în doctrinele Părinților greci.⁵⁵⁶ În timp ce Palama a adoptat terminologia aristotelică în folosința sa a „esenței” și a „energiilor” el

⁵⁵² Palama, *Contra lui Alchindin*, 1, 32; Chrestou, 3, p. 62. Dacă Dumnezeu nu ar fi creat din energiile lui necreate, aceasta ar fi un fel de schimbare în esența lui Dumnezeu: esența „mai înainte” și „după” ar fi ceva mai mică sau ceva mai mare. Palama a insistat că esența lui Dumnezeu a rămas neschimbată și dincolo de orice modalitate de abordare a creaturii, energiile necreate ale lui Dumnezeu (voința și puterea) au creat efectele. Palama a argumentat că dacă nu cumva Dumnezeu nu a ieșit din lipsa de activitate pentru a crea lumea și mai apoi pentru a reintra în inactivitate după creație. Creația este actul energiilor necreate. Dacă am accepta lipsa de activitate a lui Dumnezeu „mai înainte” sau „după creație”, atunci El nu ar mai fi etern și atotpuernic; Dumnezeu ar fi limitat întru propria Lui esență și tot ceea ce este creatural ar fi emanant. Palama a insistat că Dumnezeul Scripturilor este un Creator atotpuernic. Atotpuernicia lui Dumnezeu ar fi limitată în timpul vremii creației, opinie pe care Palama a respins-o.

⁵⁵³ Ibid. p. 62, n. 3. Începutul lumii creației este predat de natură și confirmat de istorie. Legile naturii presupun un Făcător de Legi: tot ceea ce există are un început cu excepția lui Dumnezeu care este fără de schimbare sau de pasivitate. A se vedea Palama, *Capita fizica*, 1, PG 150, 1121B. Palama a acceptat creația ca și ceva care a originat din Dumnezeu și care se îndrepta în spre un stadiu mai duhovnicesc al desăvârșirii, ibid., 2; 150, 1124A. Dumnezeu a creat lumea noetică la fel ca și pe cea inteligibilă, ibid., 27; 150.1140A. Cea mai mare posesie a omului, este *nous*, [mintea] care a fost creată de Dumnezeu. Ibid., 150, 1140A. Palama a negat că există un suflet universal sau un fel de suflet ceresc care a guvernat sferile și universul. Numai sufletul uman este rațional și numai el poate oferi viață trupului fizic și numai el ne poate conduce propriile noastre afaceri, ibid., 4, 150, 1125B, 3; 1124D. La Palama, creația vine de la Dumnezeu și nu din materia preexistentă sau dintr-un fel de materie lipsită de formă ci din nimic, *ex nihilo*, Triadele, 1, 11; Chrestou, 1, p. 374.

⁵⁵⁴ Palama, *Triadele*, 3, 2, 12 în Chrestou, vol. 1, p. 666. Problema esenței și a energiilor lui Dumnezeu este una de mare importanță din cauza faptului că Palama a pretins că există un fel de diferență între filosofia păgână și Scripturi. La Aristotel, Dumnezeu este static, conținut în sine și uul care nu este interesat să iasă dincolo din Sine; Dumnezeul din Scripturi este dinamic, atotpuernic și cât se poate de mult interesat de creație. A se vedea Geroges Manzarides, *Despre îndumnezeirea omului de Grigorie Palama* (în greacă, Tesalonic, 1963), p. 104. Palama nu a indentificat existența și esența lui Dumnezeu, esența Sa este din existența Sa. Cunoașterea existenței lui Dumnezeu poate fi concluzionată prin rațiunea omului dar esența sa este absolut dincolo de puterile raționale ale omului. În Chrestou, vol. 1, p. 353.

⁵⁵⁵ Palama, *Traidele*, 3, 2, 25 în Chrestou, vol. 1, p. 667 și ibid. 3, 2, 15 în Chrestou, vol. 3, p. 270. Distincția lui Palama între esență și energii este cât se poate de bine articulată în următoarul citat din Kivrochein: „ideea care a subliniat învățăturile lui Grigorie despre dumnezeire ar putea fi exprimate ca și un fel de afirmație a lui Dumnezeu ca și o Ființă ce nu poate fi abordată, transcendentă și un fel de natură „extra universală” a revelației Sale de Sine, ca și un fel de prezență reală și imanență a lumii.” Vasiel Kivrochein, „Învățătura teologică și ascetică a lui Grigorie Palama,” retipătită din *Magazinul Bisericii Orientale*, vol. 3, nos. 1-4 (1937), p. 17.

⁵⁵⁶ Doctrina nu este plotiniană fiindcă Palama a ridicat vocea sa împotriva unei filosofii esențialiste care ne-ar conduce la panteism. Dacă nu ar exista nici un fel de distincție între esența lui Dumnezeu și „voința” Sa de crea, rezultatele ar fi că toate creaturile ar fi esențial „una” cu Dumnezeu. Această opinie a fost respinsă de Palama. *Împotriva lui Alchindin*, 17.16, în Chrestou, vol. 3, p. 51. În Plotin explicația procesului creației este aceea că mai toată lumea curge din Unul, *Enneadele* 5, 1; 4, 3, 9. Abordarea monistă a lui Plotin față de transcendența Unuia este

a respins viziunea lui Aristotel a lui Dumnezeu. El a adoptat pentru dimanică un fel de Dumnezeu omniștinet și dinamic care este liber de a acționa în lume.⁵⁵⁷

Pentru a își exprima doctrina sa biblică despre Dumnezeu, Palama a amestecat frazeologia platonice și aristotelice, astfel, ca un fel de cofuzie despre energie înțelese ca și un fel de idei ipostatizate sau un fel de esențe afară din Dumnezeu – pe care Palama le-a respins deplin.⁵⁵⁸ Mai simplu, probabil, Palama a făcut un fel de confuzie prin acceptarea unui fel de terminologie grecească în timp ce a respins conceptele grecești corespunzătoare.

Ideile lui Platon, de exemplu, sunt reale ontologic într-o lume ideală. Totuși, Palama, a acceptat energiile ca și ontologic una cu esența și ca și putere expresivă și voință a ordinii creaturalului (ca și ceva opus cu idealul lui Platon). Palama a exprimat ca și un fel de ilustrație cumva nepotrivită și lipsită de adecvare a acestui punct simbolul soarelui și arazelor soarelui,⁵⁵⁹ pentru a exprima noțiunea realității lui Dumnezeu. Soarele stă în legătură cu sistemul solar la fel cum Dumnezeu stă în țegătură cu lumea: atât Dumnezeu cât și soarele sunt imposibil de abordat, în timp ce razele solare și energiile lui Dumnezeu sunt în lume și experimentat de om. Lucrurile materiale au devenit soare când razele soarelui au intrat în contact cu ele.⁵⁶⁰ În același fel, lucrurile temporale nu devin ontologic una cu Dumnezeu când prezența Sa vine în contact cu ele. În esența Sa, Dumnezeu la fel ca și soarele, este necunoscut și incomprehensibil. El a intrat în creația Sa ca și lumină necreată.

Palama a instat pe absența numelor pentru esența lui Dumnezeu, care pentru el este absolut dincolo de cunoaștere și înțelegere. Toate numele, cum ar fi *on* și *theos* nu sunt predicate ale esenței lui Dumnezeu și a rațiunilor și a energiilor Lui și ele se referă numai la un fel de realitate temporală. „Esența” și „energia” când ele sunt o parte din Dumnezeu – adică când se referă la Dumnezeu Însuși – nu ar trebui să fie înțelese ca și cum ele ar fi înțelese general cu referință la lucrurile temporale și la cele create.⁵⁶¹

Filosofii greci antici au folosit termenul *ousia* care însemna „esență,” „substanță,” „existență” sau „alteritate” a unei realități sau *energia*, împlinirea ființei, în contextul sistemelor lor proprii. Mai multe din discuțiile lui Palama

de a evita multiplicitatea ființei și de a păstra simplitatea absolută a Unuia. *Enneadele* 6, 9, 3 și 5. Abordarea creștină tradițională la transecdența esenței lui Dumnezeu a fost făcută pentru a evita multiplicitatea ființei și pentru a păstra simplitatea absolută a Unuia. *Enneadele* 6, 9, 3 și 5. Abordarea creștină tradițională la transecdența esenței dumnezeiești derivă din Filon. A se vedea *De opif.* 2, 7-9; *Leg. All.* 3, 61. H. A. Wolfson, *Filosofia religioasă: un grup de eseuri* (Cambridge, Mass, 1961), p. 6; Filon, *Fundamentele filosofiei religioase în iudaism, creștinism și islam*, vol. 2 (Cambridge, Mass., 1968), pp. 110-126.

⁵⁵⁷ Palama, *A doua scrisoare către Varlaam*, 34, în Chrestou, vol. 1, p. 279; a se vedea în special, p. 260.

⁵⁵⁸ Palama, *Triadele*, 3, 2, 26, în Chrestou, vol. 1, p. 677. Vasile Fragos, „Un magazin grecesc al filosofiei aristotelice,” în *Teze și idei*, vol. 2 (în greacă, septembrie 1969). El a pretins că geniul filosofiei speculațiilor grecești a excelat în înțelegerea ființei umane și a celei temporale; totuși, tradiția creștină greacă a abordat filosofia pe baza revelației dumnezeiești. Participarea umană la energiile lui Dumnezeu nu sunt ontologice, ci etice. P. 26. Termul „extra-deical,” este folosit de H. A. Wolfson, pentru a descrie noțiunea „că idile își au un fel de existență eternă în Dumnezeu, fie că sunt lipsite de generare sau fie că sunt coeternale cu Dumnezeu sau produse și făcute de Dumnezeu.” *Filosofia religioasă: un grup de eseuri* (Cambridge, Mass., 1961), p. 28.

⁵⁵⁹ Exemplul soarelui a fost folosit de Platon pentru a simboliza binele, *Republica* 508. Nu privirea și autorul privirii, *ibid.*, 509. Aristotel a folosit soarele ca și un mișcat mișcător care duce la un Nemișcat mișcător. *Fizica*, 8, 260-261a. *De genere et corr.* 2, 336a-336b. Filon din Alexandria a făcut un fel de folosință extensivă a soarelui care schimbă lumea. El este „...îmțelepciunea lumii... oglindă a puterii lui Dumnezeu, după care ea devenit desăvrășită și după care este condus și guvernat universul.” *Probele și soluții la Facere* 1, 57. Lumina soarelui este un fel de simbol al virtuții, Dumnezeu ca și Bine ne oferă un fel de virtute celor care o caută. *Ibid.* 184. soarele este un fel de zi luminoasă; Dumnezeu ca și ceva inteligibil, „e trimite razele corporale,” *ibid.*, 4, 1. după cum soarele a iluminat toată rațiunea și contemplarea înțelepciunii lui Dumnezeu”... „el a iluminat toată rațiunea și mintea.” *Ibid.*, 4, 158. După cum în prezeța soarelui, întunericul dispăre, la fel și în prezența lui Dumnezeu dispăre păcatul. *Întrebări și soluții la exod.*, 2, 32. Dumnezeu este „soarele inteligibil,” *ibid.*, 2, 51. exemplul razelor soarelui care a emanat din el a fost folosit de Plotin pentru a exprima emanația ipostaselor lui Dumnezeu din Unul, *Enneadele*, 5, 5, 7 (32-587); 5, 3, 9 (49-1105). Lumina soarelui există peste tot, *ibid.*, 5, 5, 7 (22-269). Același soare este un simbol al abprdării vieții duhovnicești, *ibid.*, 5, 5, 8 (32-588).

⁵⁶⁰ Palama, *Capita fizica* 92, PG 150, 1185-88A. La fel ca și razele soarelui fizic sunt derivate din soare și își varsă lumina și căldura pe plante, în același fel energiile lui Dumnezeu sunt din esența lui Dumnezeu și au creat toate lucrurile. A se vedea *Împotriva lui Alchindin* 2, 17, 83 în Chrestou, vol. 3, p. 144. Lumina soarelui penetrează toată realitatea, 6, 9, 19, pp. 391-397). Lumina soarelui este una dar are mai multe raze; harul lui Dumnezeu este unul dar are mai multe energii, 7, 11-38, pp. 489-490. A se vedea Antoninos Papadopoulos, „Pneumatologia în isihasm după Sfântul Grigorie Palama” în *Sfântul Grigorie Palama*, 54 (1970), 58 (în greacă).

⁵⁶¹ Palama, *Despre energiile dumnezeiești* 16, în Chrestou, vol. 2, pp. 108-109.

despre Dumnezeu au gravitat în jurul folosirii acestor termeni. Aristotel a distins trei tipuri de *esențe*: 1. cele eterne cum ar fi luna, soarele și stelele care sunt etern puse în mișcare; 2. sensibile (*aisthete*) și distructibile, cum ar fi planetele și animalele și 3. nemșcate (*akinetos*), eterne dar care nu sunt sensibile. Primele două clase sunt composite și sensibile în timp ce a treia este dincolo de dualismul formei și al materiei.⁵⁶²

Aristotel nu a definit termenul de *energie* cu excepția folosirii exemplului. În legătură cu mișcarea (*kinesis*), energia este completă; nu este un proces ci un fel de activitate, nu este potență ci actualitate; ea este un fel de funcție în sensul *energiei* (*ergon*) și a ceva care a legat idea de un final (*telos*). *Energia* este un fel de împlinire și actualizare a ființei și este mai înainte de ceea ce este potențial posibil (*to e dynamei*) în definiție, timp și *substanță*.⁵⁶³

Dumnezeu ca și un „Mișcător prim” este actualizat etern, un fel de ființă absolut necesară. Ca și Act Pur (*natha energia*) și ca și „Mișcător etern Dumnezeu este nemșcat, Intellectul sau Mișcarea (*nous*) ale cărui *energii noetice* (intelectuale) și al cărui obiect al contemplației este El însuși. Iată ce a afirmat Aristotel: „prin urmare din Sine, El se gândește pe Sine dacă este cel mai superior dintre lucruri și gândind așa are loc realizarea acestui proces de conștientizare de Sine.”⁵⁶⁴

Din nou, Palama a folosit terminologia greacă a lui *ousia* și *energia* în distincția referitoare la Dumnezeu. În tradiția religioasă creștin orientală, ea rămâne o taină; diferită de „genul suprastratal” platonian sau de „materialul substratal”, esența (*ousia*) dumnezeiască nu se află în ordinea lucrurilor existente ci dincolo și mai presus de ființele existente temporale. În lupta lui Palama de a oferi un fel de înțelegere biblică a lui Dumnezeu, tainicul și revelatul, el a încercat să păstreze unitatea și incorporealitatea lui Dumnezeu și în același timp de a înțelege prezența sa prin propria lui distincție dintre esență și energii.⁵⁶⁵

Palama a făcut un fel de distincție reală (*pragmatika diakrisis*) cu privire la esența și energiile lui Dumnezeu, dar nu un fel de diviziune reală (*pragmatike diairesis*) care ar putea fi realitatea duhovnicească și ar putea învăța doteismul. Această distincție nu distruge unitatea și simplitatea lui Dumnezeu, aceasta indică că Dumnezeu este Unul în esență și că El S-a exprimat pe Sine în energiile Sale: există un fel de continuitate în realitatea dumnezeiască.⁵⁶⁶

Termenii pe care Palama i-a folosit să accentueze transcendența esenței lui Dumnezeu sunt „imposibil de abordat” (*aprositos*), dincolo de esență (*hyperouiosis*) și dincolo de Dumnezeu (*hypertheos*). Toate acestea arată că nu putem cunoaște esența lui Dumnezeu (*onte legetai*) sau gândurile (*onte noitai*) Lui sau cele văzute (*onte*

⁵⁶² Aristotel, *Metafizica*, 1, 1069A-B, traducere Apostotle, pp. 197-8.

⁵⁶³ Aristotel, *Metafizica*, 9, pp. 98-99, 1048A-B, traducere de Apostotle, p. 209; 7, p. 204-205; Vogel, vol. 2, pp. 98-99, 8, 1050B, traducere de Apostotle, pp. 154-155; Vogel, vol. 2, p. 128.

⁵⁶⁴ Aristotel, *Metafizica*, 9, pp. 98-99, 8, 1074B, trans. Apostotle, p. Sp. 209; 7, p. 204-205; Vogel, vol. 2, pp. 98-99, 8, 1050B, trans. Apostotle, pp. 156-157; Vogel, vol. 2, p. 129. Pentru Aristotel Dumnezeu este intelect: „Dumnezeu și gândirea numerică una, dar „gândirea” Îl semnifică ca și activitate mai mult decât potență. Astfel, El este „primul mișcat” al ființei și un fel de cauză mișcătoare a tuturor și El este numit „intelect” ca și răspuns la întrebarea „ce fel de substanță este El?” Comentariu la Cartea 9 de Aristotel, p. 406, n.9

⁵⁶⁵ Palama, *Capita fizica* 81, PG 150, 1180A

⁵⁶⁶ Palama, *Scrisoare către Ioan de Gavra* 30, în Chrestou, vol. 2, p. 359. *Despre simplitatea duhovnicească* 26, în Chrestou, vol. 2, p. 159. Este inerentă în soare să ofere căldură și lumină; aces fel al energiilor duhovnicești care sunt inerente în esența lui Dumnezeu; *Despre unitate și distincție* 30, în Chrestou, vol. 2, p. 91. *Scrisoare către monahul Damian Filosoful* 20, în Chrestou, vol. 2, p. 476. Distincția nu a împărțit dumnezeirea – aceasta a exprimat esența ca și ceva distinct față de energii. Energiile – puteri care au acționat în creația lumii fizice. *Împotriva lui Alchindin*, 6, 22, 18, în Chrestou, vol. 3, p. 448. „Necreatul” esenței și al energiilor este ceea ce păstrează „unicitatea” dumnezeirii; *Împotriva lui Alchindin*, 3, 16, în Chrestou, vol. 3, p. 307. Dacă nu domină nici un fel de distincție între esență și energii atunci logic concluziile pot fi dezastruoase. Dacă de exemplu, voința și preștiința sunt identificate de ei ca și una și ca acestea, aceasta nu ar admite că Dumnezeu ar avea preștiința tuturor lucrurilor, că ar fi voit răul și faptul că L-a voit și dacă el nu ar fi făcut răul aceasta ar însemna că El nu ar mai cunoaște nimic. *Capita fizica*... 100, *Împotriva lui Alchindin*, 17, 25, în Chrestou, vol. 3, pp. 57-58. Leonind C. Contos, „Structura esență-energie a Sfântului Grigorie Palama cu o examinare scurtă a a temeiilor patristice,” în *Magazinul teologic grecesc*, vol. 12, nr. 3, (toamnă, 1967), p. 289. Krivochein, p. 32. Maimonide a oferit exemplul focului pentru a arăta „acțiunile diverse ale lui Dumnezeu.” Focul a „amestecat” anumite lucruri, le-a făcut pe unele tari, arde și coace, albește și înnegrește.” Cineva care nu cunoaște natura focului ar putea crede că aceste noțiuni subzistă. „Totuși, cel care cunoaște natura focului știe că el realizează toate aceste acțiuni în virtutea unui fel de calități active, adică focul.” Moise Maimonide, *Ghidul perplecșilor*, 1, 53, traducere Șlomo Pines, (Chicago, 1969), p. 120.

theoritou) căci esența lui Dumnezeu este incomprehesibilă (*aselyptos*) și mai întotdeauna inefabilă (*arretos*). Ea nu poate fi numită sau descrisă în termeni noetici sau sensibili ai acestei lumi.⁵⁶⁷

Palama s-a văzut pe sine ca și cum ar afirma concepția biblică a transcendenței esenței lui Dumnezeu ca și ceva absolut simplu și ca și una și enegiile lui Dumnezeu ca și ceva multiplu. Ele s-au manifestat în creație unde au fost întâlnite de om (Isaia 11, 1-2; Zaharia 3, 9; 4-10). O dată cu profeții, Palama a distins Duhul lui Dumnezeu de cele zece duhuri sau ochii lui Dumnezeu, pe care el îi interpretează ca și enegiile lui Dumnezeu.⁵⁶⁸

Palama s-a văzut pe sine afirmând concepția biblică a esenței dumnezeiești ca și ceva absolut simplu și unic și energiile dumezeiești ca și ceva multimplu. Ele sunt manifestate în creație unde ele au fost întâlnite de om sau de actul mișcării din esență. Singurul mod de a cunoaște în sensul lui (*yada*) în Noul Testament este de a înțelege, a simții, a acționa, asculta și de a intra în comuniune cu Dumnezeu prin energiile Lui. Verbul ebraic *yada* (a cunoaște) ne oferă un fel de habar despre energia lui Dumnezeu în legătură cu omul și un fel de ghid de a întâlnii comuniunea omului cu Dumnezeu: energia lui Dumnezeu face posibilă cunoașterea lui Dumnezeu de către om prin viziunea lăuntrică a experienței. În frazeologia greacă, după cum este ea aplicată unui Dumnezeu biblic, esența lui Dumnezeu nu a ieșit din energiile Lui ci energiile lui sunt din esența Sa. Știm din energiile Lui că esența lui Dumnezeu există dar ce este această esență nu putem ști.⁵⁶⁹

Argumentul lui Palama este că predicția esențială a energiilor ne-ar conduce la concluzia că Dumnezeu fie că este inclus în Sine sau fie că este afară din creație sau că tot ceea ce vine în existență implică fără nici un fel de îndoială panteismul și este contrar acceptării lui Palama a doctrinei biblice. Palama a voit să afirme existența lui Dumnezeu ca și ceva care a mers dincolo de ordinea creată, atât vizibilă cât și invizibilă și de a afirma esența lui Dumnezeu ale comuniunii cu ființa creată. Atât în esență cât și în energie, Dumnezeu nu este pasiv (*ou paschien*), devenind (*ou ginomenos*) sau mutabil (*ou alloiomenos*).⁵⁷⁰

Esența și energiile lui Dumnezeu se leagă la Palama de cauză și efect, esența este sursa (*pege*) sau principiul energiilor și prin urmare legătura lor este una de procesie (*proodos*). Palama a insistat că în Dumnezeu nu poate exista nimic din ceea ce este creat fiindcă aceasta ar implica doi Dumnezei, unul creat și altul necreat. Dacă am accepta numai o esență și nu două energii în Dumnezeu, el ar fi fost în pragul ateismului. Numai non-ființa duce lipsă de energii (acțiuni). Dacă Dumnezeu nu a acționat El nu ar exista fiindcă ființa fără de energii (acțiuni) ar fi fără de nici un efect și prin urmare non-existente; Dumnezeu ca și ființă posedă atât esență cât și energie.⁵⁷¹

Prin urmare în energiile lui, Dumnezeu este imutabil, etern și o acțiune continuă. Ceea ce s-a schimbat este stadiul participării umane la acțiunea lui Dumnezeu. Palama a negat cu emfază că enegiile lui Dumnezeu sunt ceea ce Aristotel a numit „accidente” (*symbebekota*) fiindcă în Dumnezeu nu există „accidente.”⁵⁷²

⁵⁶⁷ Palama, *Scrisoare către Arsenie* 8, în Chrestou, vol. 2, p. 321; *Capita phyizica*, 109, PG 150. Aceiași termeni sunt folosiți de Pilon, „arretos” (inefabil), „akatanomastos” (de nedefinit), „akataleptos” (incomprehesibil). H. A. Wolsfon, *Filosofia religioasă*, pp. 6-7, pretinde că filosofii antici nu au subscris incomprehensibilității și imposibilității de cunoaștere a lui Dumnezeu. Filon a fost primul filosof care a introdus discuția în gândirea occidentală. Părinții Bisericii au urmat lui Filon în această doctrină pentru a exprima transcendența lui deplină a esenței lui Dumnezeu, p. 7.

⁵⁶⁸ Palama, *Capita fizica* 60, PG 150. 1164D, 110, 1196D. Doctrina lui Palama a accentuat că „nimic nu poate fi spus despre esența lui Dumnezeu,” în „Synondikoos Tomos,” I. Karamiris, *Mnemeia tes orthodoxos katholikes ekklesias*, vol. 1 (Atena, 1960), p. 372, Antonios Papadodopulos, „Pneumatologia în isihasmul lui Grigorie Palama,” în *Gregorios Palamas*, 53 (1970), p. 57. Chrisosotom, pentru a arăta transcendența totală a lui Dumnezeu în esența Sa, a scris un tratat numit *De incomprehensibili*, PG 48, col. 704. A se vedea o analiză a lucrării sale de către Rudolf Otto, *Sacral*, traducere a acesti lucrări de John W. Harvey (Oxford, 1967), appendice, I; pp. 179-186.

⁵⁶⁹ Palama, *Capita physica*, 138, PG 150, col. 1217C141; col. 1220A. Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa* „*physis ex es energia proeisin*,” citat de Palama în *ibid.*, col. 1212B. Nikos Nissiotis, *Prolegomenele la gnoseologia teologică: incomprehensibilitatea lui Dumnezeu și posibilitatea cunoașterii Lui* (în greacă), (Atena, 1965), p. 150.

⁵⁷⁰ Palama, *Capita fizica*, 145, PG 150, col. 1221AC. Manzarides, *Despre îndumezeire*, pp. 104-105. Antonios Papadopoulos, *Pneumatologie*, p. 60. *Syndonikos Tomos* 2, în Karamiris, vol. 1, p. 372. Stelia Papadopoulos, *Analecta blatadon*, no. 4. *Întâlnirea dintre teologia ortodoxă și cea scolastică: Callstos Angelicoudes – Toma de Aquino* (în greacă) (Tesalonic, 1970), p. 103. A. D. Karapozilos, „Toma de Aquino și orientul bizantin,” în *Ekklesiastinos pharos*, vol. 52, nos. 1-2 (1970), pp. 136-147.

⁵⁷¹ Palama, *Împotriva lui Alchindin* 6, 12.42, în Chrestou, vol. 3, p. 419.

Doctrina creștin răsăriteană a lui Dumnezeu nu este că Dumnezeu este „un act pur” ci un fel de manifestare dinamică a realității dumnezeiești în cosmosul creat.⁵⁷³ Energiile lui Dumnezeu au asumat prezența lui Dumnezeu: ele nu sunt efecte create ale cauzei lui Dumnezeu, ca și ceva *ex nihilo*. Energiile lui Dumnezeu curg extern din esența lui Dumnezeu ca și un mod al existenței Sale. Pericolul compozițiunii și al dualismului în Dumnezeu nu intră prin intermediul activității sau al acțiunii ci prin patimă și prin pasivitate. Dumnezeu a acționat fără patimă sau schimbare; El nu este compus fiindcă El acționează fără să sufere schimbare.⁵⁷⁴ Aici din nou Palama a respins ontologia platoniană a ideilor pe baza că ele conduc la politeism.

Mai apoi, Palama a folosit termenii filosofici grecești *ousia* și *energia* pentru a dezvolta o înțelegere a lui Dumnezeu într-un context creștin. În filosofia greacă antică (*energia*) se lega de puterile cosmice centrate pe om. În Noul Testament (și în gândirea iudaică în general) sensul energiilor se leagă de Dumnezeu ca și creator, de ordinea lumii în general. Diferența constă într-un schimb de accent față de la filosofia antropologică la filosofia antică și la înțelegerea teologică a folosinței termenului în sens creștin.⁵⁷⁵ Înțelegerea platoniană-artistotelică a lui Dumnezeu în legătură cu lumea a fost mutată la o înțelegere a actelor lui Dumnezeu în creație, care este exprimată în două feluri: prin lucruri în natura lor subrațională, care acționează din necesitate și de către om, care acționează prin natura lui rațională. El acționează din liber arbitru, pe care teologia bizantină l-a considerat inviolabil.

În încercările lui de a arăta oponentilor lui că realitatea ultimă în revelația lui Dumnezeu despre Dumnezeu nu a fost rațiunea umană și speculația, Palama a rupt limitările rațiunii în spre presuposiții scripturistice care ne-au condus la un fel de cunoaștere existențială a lui Dumnezeu. Impactul lui Palama asupra teologiei creștine răsăritene creștine poate fi văzut în marea controversă care a avut loc în vremea lui și la acțiunea sa la sfîntenia la scrut timp după moartea sa. Palama a reușit în a da un fel de autoritate ultimă Sfintelor Scripturi pentru orice fel de teologhisire adevărată.⁵⁷⁶

În capitolul de mai înainte am văzut punctele de vedere a lui Maimonide și Palama despre Dumnezeu. Acum vom purcede în capitolul final de a analiza similaritățile și diferențele între acești doi filosofi medievali și conceptul lor de Dumnezeu.

CAPITOLUL PATRU

MAIMONIDE ȘI PALAMA DESPRE DUMNEZEU

Prezentul capitol, a înregistrat de fapt o întâlnire dintre doi gânditori religioși, unul evreu și altul creștin ortodox, care și-au asumat un fel de explicație a cererilor lor respective referitoare la problema cunoașterii lui Dumnezeu. Ambii oameni au fost figuri controversate întru propriile lor tradiții și ambii au fost puternic întemeiați în filosofia clasică și cea tradițională. Cei doi au fost aproape contemporani, trăind la un secol unul de altul. Ambii s-au confruntat cu o problemă cu care se confruntă atât teologii cât și filosofii: poate omul obține sau cel puțin aspira la cunoașterea lui Dumnezeu? Dacă este posibil, ce fel de cunoaștere poate fi câștigată și cum poate ea fi dobândită?

⁵⁷² Palama, *Capita fizica...* 127, PG 150, col. 1209C. Krivochein, *Grigorie Palama*, p. 29. În esența Sa, Dumnezeu este absolut simplu; în energiile Sale El s-a manifestat pe Sine în mai multe feluri, PG 150, col. 1196C.

⁵⁷³ John Meyendorff, *Un studiu al lui Grigorie Palama*, traducere de Geroge Lawrence (Londra, 1964).

⁵⁷⁴ Palama, *Triadele*, 2, 3, 26 în Chrestou, vol. 1, p. 561. metoda apofatică și cea privativă nu permit pasivitatea în Dumnezeu. *Capita fizica*, 128, PG col. 1212A, 149, col. 1221C. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Asleight Moorhouse, El se manifestă pe Sine etern. De asemenea, *Teologia mistică a Bisericii de răsărit*, p. 77. energiile care au emanat din esență cu un fel de diferență radicală mai mult decât energiile care nu sunt impostative, ontologice și autonome ca și „ideile” platonice sau ca „triada” lui Plotin, ibid., p. 73. Manțarides, *Despre îndumnezeire*, p. 105. Termenul de *energie* are un fel de origine aristotelică. Totuși, după cum a arătat un teolog, Grigorie este mai aproape de realismul ideilor lui Platon, mai mult decât de diferențe. Krivochein, op. cit. p. 66. După Palama, energiile lui Dumnezeu nu sunt idei sau esențe; ele sunt manifestări ale lui Dumnezeu în ordinea creată; aceasta ar fi un fel de imposibilitate în platon fiindcă ideile sunt reale în nous [minte]. Palama a respins ideile platonice fiindcă ele duceau la politeism, *Împotriva lui Alchindin* 30-31, în Chrestou, vol. 3, p. 61.

⁵⁷⁵ Palama, *Despre energiile necreate* 15, în Chrestou, vol. 2, p. 107.

⁵⁷⁶ Palama, *Triadele*, 2, 1, 43, în Chrestou, vol. 1, pp. 504-505, 3, 66, pp. 598-599.

Diferențele între cei doi gânditori religioși, Maimonide și Palama, vor apare pe măsură ce investigația v-a avansa. Diferențele au fost fundamentale și au fost profund înrădăcinate în moștenirea religioasă distinctă a fiecăruia la fel ca și în constituția filosofică a lor. Dar haideți să ne întoarcem mai întâi la similarități.

Similaritățile între Palama și Maimonide sunt datorate mai întâi de orice din cauza a doi factori: mai întâi, ei au avut o temelie tradițională biblică comună, la fel ca și filosofia aristotelică și cea platonice: în al doilea rând, acordul lor referitor la modalitatea de a dobândii cunoașterea lui Dumnezeu apare nu atât de mult din faptul că ei au fost doi gânditori din culturi diferite care din întâmplare au fost de acord una cu alta, ci din faptul că ambii au fost ființe umane cu toate limitările lor implicate în aceste stadiu finit. Acordurile lor au apărut în spectrul oricărui gânditor – păgân, islamic, creștin sau iudaic – asumându-și un fel de întreprindere după cum au făcut ei: adică, cum poate orice gânditor sau lider duhovnicesc, indiferent cât de mare este el, să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu, chiar datorită limitărilor, în contextul facultăților lui umane mentale și psihice? Mai pe scurt, cum poate un om finit, indiferent de poziția și tradiția lui, să cunoască Infinitul?

Teologia negativă

Filosofii și teologii s-au străduit să se confrute cu problema cunoașterii dumnezeiescului în mai multe feluri. Prin urmare, subsecvent ei au anagajat o mulțime de metode. Palama și Maimonide au fost de acord că metoda negativă este cea mai bună pentru a ajunge la un acord fundamental că metoda negativă este cea mai bună pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu. Cu adevărat, pentru ambii, a fost umai un fel de metodă acceptabilă la nivel real filosofic. Ambii gânditori au luptat împotriva antropomorfismului crud al narațiunii biblice unde Dumnezeu este arătat ca și o ființă care vede, șade, trăiește și așa mai departe sau în fraze cum ar fi „mâna lui Dumnezeu” sau „ochiul lui Dumnezeu.”

Metoda negativă are o istorie lungă și venedrabilă în disciplina filosofică. Abordarea filosofică a negației a fost mînuită formal de Aristotel și de Filon al Alexandriei; aceasta din urmă a vorbit de „Dumnezeu ca și de ceva necreat și ca și Autor al Creației al altor nevoi, ale cărui proprietăți nu aparțin creaturii și pe care El le-a adus în ființă” și care îi pot fi atribuite. El este „imposibil de imaginat, fără calitate, El este un fel de Dumnezeu care stă mai presus de Sine însuși.”⁵⁷⁷ Plotin a vorbit de Dumnezeu în termeni negativi, cum ar fi, „Unul este cu adevărat mai presus de orice afirmație” și „atributele.”⁵⁷⁸ Von Rintelen a interpretat pe Dumneul lui Plotin ca și pe ceva

„absolut mărit, care stă mai presus de orice altceva. Dumnezeu este gândit ca și Unul, ca și ceva suficient de Sine, nedivizat, lumină care curge ca și lumină mai presus de orice lumină distinctă de pluralitate și ca și ceva care a rămas „diminuat”, infinită și indefinită, dincolo de orice formă. Aceasta sunt date dincolo de orice ființă, în contrast cu gândirea de sine a lui Aristotel.”⁵⁷⁹

Pseudo-Dionisie a contratat un fel de teologie pozitivă (*theologia apophatike*).⁵⁸⁰ Negația este un fel de legătură care este plină de sens numai când este pusă în contrast cu ceva pozitiv, chiar și dacă acel ceva este ceva conceptual inexpressibil sau indeterminat.

Că Palama și Maimonide s-au bazat pe metoda negativă nu este deloc surprinzător datorită naturii teologiei, deși mai mulți teologi au respins teologia negativă. Subiectul lui Dumnezeu este unic; prin urmare mai toți oamenii care caută cunoaștere sunt într-un fel de poziție necunoscută celor care practică alte discipline. În orice altă știință, observatorul stă *dincolo* de subiect și poate cunoaște numai ceea ce i se îngăduie via revelație, infrență, descriere negativă și altele asemenea. Alte probleme ale definiției și descrierii apar din știință. Strict vorbind, totuși, Dumnezeu nu poate fi definit logic, într-un fel pozitiv, din momentul ce El nu are nici un fel de gen. Din moment ce mai mulți teologi creștini și iudaici sunt de acord că Dumnezeu nu poate fi cunoscut în esența Sa și astfel lor li se pare că Dumnezeu poate fi descris numai negativ. Un alt fel de cunoaștere a lui Dumnezeu diluată dar la fel de importantă ar

⁵⁷⁷ Filon, *Quod Deus immutabilis sit*, 12. A se vedea F. J. Riontelen, *Valorile gândirii europene* (Paplona, 1972), p. 165.

⁵⁷⁸ *Enneadele*, 5, 3, 13.

⁵⁷⁹ Von Rintelen, „Valori,” p. 172.

⁵⁸⁰ *Ibid.* p. 175.

putea fi dobândită printr-o „supraabundență” de acte (*energii*) sau atribute. Atributele trebuie înțelese într-un sens integral când sunt puse în aplicare lui Dumnezeu și „nu ca și ceva adăugat” din moment ce Ființa eternă și neschimbată nu ar putea avea nimic adăugat fără de schimbare.⁵⁸¹

Maimonide și Palama au fost interesați de păstrarea tradiției credinței lor în fața unui fel de opoziție eretică. Ambii au optat pentru metoda negativă ca și cea mai bună metodă de a reconcilia filosofia greacă păgână cu revelația duhovnicească.

Doctrina monotesită strictă a lui Dumnezeu în Ambele tradiții i-au făcut pe Maimonide și pe Palama ca să păstreze împotriva pericolelor păgânismului; unul dintre aceste pericole ar fi politeismul. În acest context, atât Maimonide cât și Palama a expus modul negației cunoașterii lui Dumnezeu – o cale care trebuie să remarcăm, a fost evitată cu temeinicie de filosofi religioși ai secolului al XX-lea.⁵⁸²

Totuși, ambii au folosit teologia negativă pentru diferite motive cu un accent diferit. Mai presus de orice Palama a fost un om al credinței; pentru el suma adevărului constă în scrierile patristice referitoare la liturghie și la scripturi. Maimonide a fost un om al rațiunii. El a căutat să dovedească, dacă era posibil în *Ghidul* că a) credința nu este compatibilă cu rațiunea, b) dovada existenței lui Dumnezeu nu se lega de teoria eternalismului și c) că scriptura susținea un fel de înțeles subtil și figurativ pentru cei erudiți și un sens evident și literal pentru cei simplii.

Negația ca și metodă

Coneptul de negație, „non-conceptul” este una dintre cele mai fundamentale legături în discursul uman. Contrar crezului popular, ca și metodă, negația poate să ne confere un fel de cunoaștere veritabilă, fiindcă ca și legătură negația poate fi plină de sens numai când este aplicată la ceva pozitiv. Logic, vorbind, nu există ceva de genul unei negații pure sau un mod total negativ de a vorbi, fiindcă negativul implică un fel de pozitiv. Dacă cineva ar spune, „vino aici!” și altcineva ar răspunde „nu!”, cel care a dat o comandă implică un fel de alternativă negativă din partea altuia. Persoana care răspunde spunând „nu” neagă comanda pozitivă și totuși i-a ceva ca și poziție afirmativă în alte probleme (a nu venii, de exemplu).

O astfel de relație pozitivă negativă este simetrică, implică un fel de poziție și este contradictorie. Dacă, totuși, sunt implicați alți factori, legătura devine atunci asimetrică. Acest lucru este cât se poate de adevărat acolo unde factorii axiologici au un fel de legătură simetrică. Câmpul de discurs al omului este mai întotdeauna limitat la experiență și de aici prin urmare aceste legături. De exemplu, în câmpul limitat al discursului omul există numai Dumnezeu și restul este afară din El. În acest exemplu universul este văzut ca și o sumă totală a obiectelor posibile, animate și lipsite de animație, care constituie un întreg. Astfel legătura exprimată este didactică și simetrică, chiar neutră, ne-dumnezeul fiind contradictoriul lui Dumnezeu. Totuși, în plan general intră în descriere expresii de genul „iubirea de Dumnezeu” și „sânguința după Dumnezeu” și la fiecare dată legătura lor devine asimetrică. Dumnezeu nu este văzut ca și o valoare în spre care tânjesc creaturile. Neutralitatea este pierdută și iubirea de Dumnezeu este văzută ca și un fel de valoare pozitivă. Prin urmare, punând în aplicare metoda negativă lui Dumnezeu, apar ceva rezultate pozitive și afirmative.

Maimonide a considerat aceasta un fel de cunoaștere valabilă; ea l-a ajutat pe om să evite greșala corporalității lui Dumnezeu și să câștige un fel „concept absolut duhovnicesc despre Dumnezeu.” După cum a afirmat Husik despre Maimonide, „tot ceea ce este mai scurt decât aceasta este idolatrie.”⁵⁸³ Maimonide a afirmat cu emfază: „se cuvine să știm că atributele lui Dumnezeu sunt atribute adevărate. Ele nu includ nici un fel de noțiune incorectă a nici unui fel de deficiență în legătură cu Dumnezeu; în timp ce atributele pozitive implică politeism și sunt nepotrivite.”⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Moise Maimonide, *Ghidul pentru perplecși*, traducere de Șlomo Pines, (Chicago, 1969), 1, 54, p. 122 (după care ne-am referit ca li la Pines, *Ghidul*). Grigorie Palama, *Împotriva lui Alchindin*, 4, 14, 15, 14 în Palangiotes Chrestou, *Opera omnia Grigorie Palama* (Tesalonic, 1970), 3, p. 270.

⁵⁸² A se vedea Șubert Spero, „Este Dumnezeu lui Maimonide cu adevărat imposibil de cunoscut,” *Judaism*, 22 (1973) 72.

⁵⁸³ Isaac Husik, *O istorie a filosofiei medievale iudaice* (New York, 1969), p. 241.

⁵⁸⁴ *Ghidul*, 1, 58.

Palma a avut un punct de vedere similar. După opinia sa, a fost un fel de apărare valabilă împotriva tendinței către politeism ridicată de taina Treimii dimpreună cu mai toate dificultățile ei logice.

Idea negației nu este în nici un caz unică pentru Maimonide și Palama. În istoria filosofiei și a gândirii religioase, putem observa trei termeni importanți care aparțin negației după cum este pusă ea în aplicare cunoașterii lui Dumnezeu. Acestea sunt după cum urmează: negație (*apophasis*); privație (*steresis*) și „remișcare” sau „abstracție” (*apairesis*). Discuția acestor termeni după cum au fost ei folosiți în filosofia religioasă medievală și antică ar putea clarifica metoda apofatică. Termenul de „negație” semnifică că mai toată clasa particulară de obiecte este exclusă din clasa obiectelor X de exemplu, ca și în formele „A nu este B” și „un A nu este B”. Non-A-ul și „non-B-ul” sunt negații. Termenii de „remișcare” sau „abstracție” desemnează un fel de parte a întregului și el exclude restul părților din considerație. În cele din urmă, termenul de „privație” după cum l-a intenționat Aristotel, poate avea două feluri de sugestie: 1. a descrie că nu avem nimic – de exemplu, a spune că sunetul nu are nici un fel de culoare sau este lipsit de culoare și 2. a descrie că nu avem nimic ca și ceva posedat natural – de exemplu a spune că un om orb nu vede, căci omul *qua* om ar trebui să vadă. Lipsa se găsește în a avea atât de multe simțuri ca și negații ale termenilor care sunt prefixate cu litera greacă „a” (care înseamnă ne-, im, mai puțin).⁵⁸⁵

Filosofii primari și teologii au folosit acești termeni grecești în diferite feluri. Albinus și Plotin au angajat specific termenul de „remișcare” (*apairesis*) pentru a corespunde termenului tehnic de „negație” (*apophasis*) angajat de Aristotel. Pentru Albinus și Plotin, toți termenii care se referă la Dumnezeu, chiar și cei afirmativi, trebuie înțeleși ca și „negație.”⁵⁸⁶

În metoda „negativă” a lui Filon, abordarea esențială a mers până în punctul unui principiu fundamental scripturistic al asemănării totale a lui Dumnezeu cu toate creaturile. Începând cu Clement al Alexandriei, părinții Bisericii au folosit metoda apofatică a lui Filon. Între Părinții Bisericii care au folosit această metodă au fost Grigorie de Nyssa, Pseudo-Dionisie și Ioan Damaschinul.⁵⁸⁷

Legătura dintre filosofia medievală iudaică și creștinismul răsăritean a fost stabilită în special de Ioan Damaschinul, care a fost profund influențat de teologia negativă a lui Pseudo-Dionisie. Aici am putea remarca evidența unei puternice tradiții de continuitate cu Biserica de Răsărit. În Occident, scrierile filosofice antice nu erau disponibile, în timp ce în Răsărit moștenirea Greciei antice a fost păstrată vie continuu. Ioan Damaschinul și-a petrecut multe din zilele sale în curtea de la Umayyad. Probabil că Ioan a transmis teologia negativă atât gândirii iudaice cât și celei evreiești.⁵⁸⁸

Ioan Damaschinul l-a influențat enorm de mult pe Grigorie Palama cu privire la punctele acestuia de vedere din urmă referitoare la abordarea negativă spre Dumnezeu și cu privire la conceptul de energii dumnezeiești. Acest fel de influență poate fi trasat către Moise Maimonide, cu privire la folosința acestuia a atributelor negative și a acțiunilor dumnezeiești „pline de scop.” Influența pe care a avut-o Ioan Damaschinul asupra filosofiei iudaice a fost mediată prin filosofia arabă.⁵⁸⁹

O similitudine uimitoare există între gândirea lui Palama și Maimonide în alt sens, adică în negarea posibilității cunoașterii umane a proprietăților esențiale sau a atributelor lui Dumnezeu. Maimonide, de exemplu, este cât se poate de explicit în refuzul său de a folosi termeni pozitivi de referință în a-l descrie pe Dumnezeu: „a se cunoaște că descrierea lui Dumnezeu, ar putea fi ceva de dorit și lăudat, prin intermediul negocierii ca și un fel de descriere corectă care nu este afectată de ici un fel de indulgență într-un limbaj facil și care nu implică nici un fel de

⁵⁸⁵ Aristotel, *Metafizica*, traducere de Hipocrate G. Apostoles (Bloomington, 1966), p. 95; Y, 1029a, p. 1061a, pp. 180-181, M. 1077a, p. 215; D. 1022b-23a, p. 95.

⁵⁸⁶ Wolfson, „Atributele negative,” p. 146; „Albinus și Plotin,” p. 121.

⁵⁸⁷ Wolfson, „Atributele negative,” p. 147-151.

⁵⁸⁸ Alexandru Altman, „Iudaismul și filosofia lumii,” în *Evreii: istoria, cultura și religia*, ediție de Louis Finkelstein (New York, 1949), I, p. 635.

⁵⁸⁹ Ibid., p. 654. A se vedea Iulius Gutman, *Filosofia iudaismului*, traducere de David Silverman (New York, 1966), p. 190. Altman a afirmat că: „datorită moștenirii filosofice tradiția umanistă a fost mult mai puternică în Orient decât în Biserica din Occident. Ioan Damaschinul se pare că a exercitat un fel de influență la ridicarea Kalamului arab...”

deficiență cu privire la Dumnezeu în general sau cu alt fel de modalitate de expresie particulară.”⁵⁹⁰ Prescrierea lui Maimonide a unor afirmații pozitive cu privire la esența lui Dumnezeu, ar trebuie să fie remarcată, se bazează pe dorința de a evita politesimul în domeniul cultului religios, din moment ce un fel de atribute pozitive implică, pentru Maimonide, pluralitatea ființelor eterne.

Abordarea negativă, după cum se găsește ea în lucrările lui Maimonide și ale lui Palama, a devenit mai ccretă prin ilustrații cu un fel de termeni pozitivi care trebuie să fie evitați. Maimonide a insistat pe incorporalitatea esenței lui Dumnezeu în comparație cu alte ființe. Iată ce a afirmat el:

„... sensul atribuțiilor calitative atribuite Lui și care înseamnă atribuții cunoscute nouă nu are nimic în comun numai cu numele a ceva diferit. Acestea fiind spuse, nu trebuie să credeți că există în El noțiuni supraadăugate esenței Sale care sunt ca supraadăugate esenței noastre, fiindcă numele este comun.”⁵⁹¹

Mai mult, spune el, „... tot ceea ce poate fi atribuit lui Dumnezeu diferă mai în toate sensurile de atributele voastre așa că nici un fel de definiție nu poate înțelege un lucru sau altul.”⁵⁹² În cele din urmă Maimonide a apărut o altă metodă negativă după cum a urmat: „descrierea lui Dumnezeu fie El lăudat și preamărit, părin intermediul negocierilor este un fel de descriere corectă care nu este afectată de indulgență într-un limbaj facil și care nu implică nici un fel de deficiență cu privire la Dumnezeu.”⁵⁹³ Termenul de „substanță”, de exemplu, este un termen care nu poate fi aplicat esenței lui Dumnezeu. După cum a scris Palama:

„Nici una din proprietățile lui Dumnezeu este substanță. Cum ar putea toate definițiile apofatice și negative (*aphairematike*), împreună sau separat să fie substanță? Ceea ce nu este aceasta sau aceea nu poate fi substanță. Nici acelor proprietăți care, după explicațiile teologilor, sunt predicate pozitiv referitor la Dumnezeu și care exprimă substanța Lui; dșei noi folosim toate aceste nume când este necesar, totuși, supraadunându-se rămâne cumva nenumită.”⁵⁹⁴

Atât Palama cât și Maimonide au fost de acord cu cuvintele că, în timp ce ele au fost cu adevărat nepotrivite datoriei, ele sunt numai mijloace la dispoziția omului pentru a începe să abordeze datoria de a Îl descrie pe Dumnezeu. Ca și început aceasta poate fi contemplată de mintea umană.

Examinarea gândirii lui Palama a descoperit un fel de atitudini puternice care au rămas de la Maimonide. Iată ce a afirmat Palama:

„natura transecednetă a lui Dumnezeu nu este subiectul cuvântării și a gândirii sau chiar al contemplației, căci ea este mișcată de tot ceea ce există și mai mult decât ceea ce poate fi cunoscut, fiind necircumscrișă față de duhurile eterne – incomprehensibile și inefabile pentru totdeauna.”⁵⁹⁵

⁵⁹⁰ Pines, *Ghidul*, 1, 58, p. 134.

⁵⁹¹ Ibid., 1, 56, p. 131.

⁵⁹² Ibid. 1, 35, p. 80.

⁵⁹³ Ibid., 1, 58, p. 134.

⁵⁹⁴ Grigorie Palama, *Capita fizica, theologica, moralia et practica* 118, PG 150, col. 120A; citate de Krivochein, „Învățăturile teologice și cele ascetice,” p. 60, nota de subsol, 147.

⁵⁹⁵ Grigorie Palama, Teofan în PG ed. De J. P. Migne, vol. 150 (Paris, 1857), col. 937A, cf. Lossky în *Teologia mistică*, p. 37. A se vedea Pahagiotes Chrestou, *Opera omnia a lui Grigorie Palama* (Tesalonic, Universitatea din Tesalonic, 1966), vol. 1, Traidele, 1, 3, 26. p. 561. Palama a afirmat că afirmațiile pozitive despre Dumnezeu adică patimă (*paschein*), în realitatea lui Dumnezeu, privațiuni negative (τοῦ κατὰ ἀπαιρεσις θεολογεῖν) care neagă toate patimile lui Dumnezeu. Palama, *Teofanes*, 17, în Chrestou, vol. 2, p. 242, toate numele și descrierile sunt negate în esența lui Dumnezeu (*apaireoumenen*). Termenul de „hyperousiotes” este folosit de Palama pentru a accentua că esența lui Dumnezeu este dincolo de tot „epekeina panton” și pentru a menține simplitatea absolută și imposibilitatea de cunoaștere a lui Dumnezeu. El a insistat pe negarea absolută a tuturor atributelor din esența lui Dumnezeu. Triadele 3, 1, 24, în Chrestou, vol. 1, p. 363. Similar, Maimonide a declarat negația absolută a atributelor din esența lui Dumnezeu. El a insistat că esența lui Dumnezeu „... este una și simplă, fără să aibă nici un fel de noțiune care ar putea fi adăugată ei în nici un sens.” Pines, *Ghidul*, 1, 53, p. 122. Termenul de hypersousia a fost folosit în filosofie pentru a exprima transecdența. Filon, *De optif.* 2, 7-9. Leff, all. 3, 61. Plotin, Enadele 6, 9, 3 și 5. Proclu, *Elemente de teologie*, prop. 20. Termenul de privație a fost folosit de obicei în matematică ca și un fel de abstracție, Aristotel, *Anal post.*, 1, 816; *Metafizica*, 1061 a-b; folosința acestui termen a fost întrebuințată pentru a descrie imposibilitatea de cunoaștere a lui Dumnezeu: ca și „în gândire (noesis) a lucrurilor care sunt cuprinse în acest subiect ca și cum ele nu ar fi.” Aristotel, *De anima*, 3, 431b. Problema cunoașterii în transcendența principiului suprem – acel „bine de dincolo de ființă” (Platon, Rep. 6, 509b) este concluzionat în mod apofatic (de asemenea Plotin, 6, 7, 32).

Aici Grigorie Plama s-au mutat în spre o ridicare a teologiei a cărei piatră de poticnire a fost necunoașterea și inefabilitatea lui Dumnezeu. Krivochein a elaborat pe caracterul acestei pietre de poticnire, concentrându-se pe analiza limbajului folosit Palama:

„caracterul apofatic al învățăturilor lui Grigorie este arătat în doctrina sa a naturii de necuprins și de nedescris a lui Dumnezeu, atunci când el a susținut că cuvântul „Dumnezeu” nu desemnează substanța lui Dumnezeu sau când repetă din nou și din nou noțiunile de „substanță”, „esență” etc care strict vorbind sunt inaplicabile lui Dumnezeu după cum este El în Sine și că în locul lor astfel de termeni relativi ca „suprasubstanță” trebuie folosiți, deși ei nu sunt potriviți.”⁵⁹⁶

Folsoița unor termeni calificativi – relativi și superlativi – ar putea să fie văzută astfel ca și singura cale deschisă omului; acest fel de cale rămâne nepotrivită datoriei care descrie esența lui Dumnezeu.

Este de înțeles că acești doi gânditori s-au confruntat esențial cu aceeași problemă: să determinăm ceea ce poate fi cunoscut despre Dumnezeu fără să folosim afirmații pozitive. Soluțiile pe care el le-a oferit acestei probleme sunt indetice, adică doctrina atributelor acțiunii. Cu privire la felul în care maimonide a rezolvat problema, Guttman a afirmat:

„...multiformitatea acțiunilor duhovnicești nu au implicat în nici un fel pluralitate în principiul duhovnicesc în sine; el rămâne la fel, un fel de esență duhovnicească absolută din care purcede plinătatea infinită a acțiunii lui Dumnezeu.”⁵⁹⁷

Pe scurt, Dumnezeu poate fi cunoscut de om în mai toate limitările lui, dar acțiunile lui Dumnezeu ne oferă numai indicii; Maimonide a arătat explicit că Dumnezeu, „promițându-i lui [Moise] să Îl lase să fie cunoscut în toate atributele Sale, făcându-i cunoscut lui Moise că ei sunt acțiunile Lui și învățându-i că esența Lui nu poate fi cuprinsă după cum este ea.”⁵⁹⁸ Chiar și așa, acele acțiuni în mai toate atributele lor nu impută un fel de atribute specifice lui Dumnezeu; Dumnezeu este neschimbat și neschimbabil, căci dacă El s-ar schimba, el s-ar schimba de la un tribut la altul.

Într-un fel similar Krivochein a descris gândirea lui Palama în termeni succinți: „energiile lui Dumnezeu ca și activități pure ale lui Dumnezeu nu pot introduce întru El nici un fel de mutabilitate, compoziție.”⁵⁹⁹ În același ton, Lossky a remarcat: „fiind deplin inaccesibil în esența Sa, Dumnezeu de descoperă pe Sine în energiile Sale, care nu împart în Ți un fel natura Sa în mai multe părți – care pot fi cunoscute și necunoscute – dar care semnifică două moduri diferite ale existenței lui Dumnezeu, în esență și afară din esență.”⁶⁰⁰ Esența lui Dumnezeu este deplin inaccesibilă omului, totuși energiile lui Dumnezeu pot fi accesibile; totuși aceasta nu implică un aspect ce poate fi cunoscut și un aspect ce nu poate fi cunoscut al *esenței* lui Dumnezeu. Esența Sa este imposibil de cunoscut omului, dar acțiunile lui sunt posibil de cunoscut.

Spero a distins între diferite feluri în care Maimonide a folosit cuvinte cheie pentru a defini atributele:

„ca să începem, el s-a referit la teoria sa de a aplica numai la așa numite atribute esențiale cum ar fi cunoaștere, putere, înțelepciune și viață. Alte predicate au funcționat diferit atunci când au fost atribuite lui Dumnezeu. În al doilea rând, Maimonide a vorbit de privație în loc de negație. Nu spunem că Dumnezeu este Unul, noi nu spunem că El este multimplu, căci termenii calității nu pot fi în nici un caz atribuiți Lui. Diferența dintre negativ și privativ depinde de obiectul negației... Propozițiile privative ar putea fi și ele numite infinite fiindcă ele elimină un număr infinit de posibilități de predicatie nu numai unul pentru ca infinitatea să rămână neatinsă. În forma

Folosința apofatismului în teologie și filosofie înseamnă a nega mai toți termenii antropomorfismului și de a exprima transcendența esenței lui Dumnezeu. Privația este abstracția lucrurilor în spre un fel de concepte mai generale și mai negative ca și un fel de negație a unor termeni supraadăugați în spre un fel de concepte particulare. În Dumnezeu aceasta este folosită pentru a nega orice fel de atribut al esenței Sale.

⁵⁹⁶ Krivochein, „Învățăturile ascetice și cele teologice,” p. 17.

⁵⁹⁷ Guttman, *Filosofia iudaismului*, p. 182. Pines, *Ghidul*, I, 54, pp. 123-128.

⁵⁹⁸ Pines, *Ghidul*, I, 58, p. 134.

⁵⁹⁹ Vasile Krivochein, „Învățăturile ascetice și cele teologice ale lui Grigorie Palama,” retipărite din *Magazinul bisericesc oriental* 3 (1938); 29.

⁶⁰⁰ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (Londra, 1987), p. 86.

lor dezvoltată, Maimonide a construit atribuțiile unui predicat esențial al lui Dumnezeu ca și o privație a privației. Astfel, la drept vorbind, „Dumnezeu este înțelept” și am mai putea spune „Dumnezeu nu este ignorant” sau „El nu poate fi altcumva decât înțelept.” Aceasta este un fel de propoziție infinită pozitivă.⁶⁰¹

Astfel, punând în aplicație diferite distincții între diferitele folosințe ale modului neativ, am putea numii metoda lui Maimonide privativă. Mai mult, este din ce în ce mai clar din pasajul menționat mai sus că cele două simțuri ale privației, unul mai potrivit și unul care ne lipsește intrinsec și categoric. Astfel, este o mare greșală să spunem că Dumnezeu este lipsit de anumite atribute din cauza accidentului și al contingenței; căci Dumnezeu nu este subiectul accidentului. Este mai potrivit să spunem că Dumnezeu nu este aceasta sau nu este aceea.

Noncomparabilitatea lui Dumnezeu și a altor ființe este afirmată în termeni mai categorici de Palama, care a respins chiar și folosința termenului „natură” în caracterizarea lui Dumnezeu și a altor ființe:

„mai toate naturile sunt la cel mai înalt grad distanțe și străine de natura lăuntrică a lui Dumnezeu. Căci dacă Dumnezeu este o natură, atunci restul lucrurilor nu pot fi naturi; dar dacă restul sunt naturi atunci Dumnezeu nu este o natură; la fel cum El nu poate fi o ființă dacă alte lucruri nu sunt ființă.”⁶⁰²

Acest fel de afirmație este cea mai radicală expresie a viziunii lui Palama a atributelor lui Dumnezeu. Ea u afirmă că Dumnezeu putea sau ar fi putut să nu fie o ființă sau o natură, ci că folosința unor astfel de cuvinte pentru El ar implica u fel de comparabilitate cu lucrurile care sunt clasificate ființe sau naturi. În acest sens, Krivochine a elaborat pe această idee în termenii transcendeței lui Dumnezeu:

„această inaplicabilitate a lui Dumnezeu a noțiunii de ființă și substanță nu trebui în nici un caz să fie luată ca și un mijloc care să îl reprezinte pe Dumnezeu (după cum este El în Sine) ca fiind golit de conținutul acestor oțiuni, cum că El ar fi inferior ființei, ci că El ca și Creator al ființei, El este icomensurabil cu ea și ceva care o transcede la modul deplin.”⁶⁰³

Transcedența absolută a lui Dumnezeu este ilustrată mai apoi într-o altă afirmație a lui Palama: „El nu este o natură, căci El este mai presus de orice natură; El nu este o ființă, căci El este mai presus de ființă...”⁶⁰⁴

Atât Palama cât și Maimonide apar, în cele din urmă ca și unii care pun în aplicație metoda privațiunii lui Dumnezeu, mai mult decât ca și ceva care ar apare analogic și care ar implica comparație. Iată ce a spus Maimonide:

„astfel atributele negației au în acest sens ceva în comun cu atributele afirmației, căci primele aduc în discuție un anumite fel de particularitate și numai datorită lor există în excluderea a ceea ce a fost negat din suma totală a lucrurilor despre care noi am crezut că nu pot fi negate. Acum în ceea ce privește aspectul în care atributele negației diferă de atributele afirmației: atributele afirmației, chiar dacă nu sunt particularizate, indică o parte a lucrurilor care pot fi cunoscute din ceea ce se caută, această parte fiind deja o parte a substanței sau unul dintre accidente; în timp ce atributele negației nu ne oferă nici un fel de cunoaștere în nici un fel indiferent cum este esența căutată sau esența cunoașterii, decât numai dacă se întâmplă ca ea să fie un accident...”⁶⁰⁵

În alte locuri ei a afirmat: „tot ceea ce poate fi atribuit lui Dumnezeu, fie El lăudat, diferă mai în toate de atributele noastre, astfel că nici un fel de definiție nu pote fi înțeleasă ca și o Ființă sau ca și alta.”⁶⁰⁶ După cum i-a scris Guttman lui Maimonide: „doctrina atributelor negative caută se demonstreze că afirmațiile cu referire la esența lui Dumnezeu sunt negative în termenii semnificației lor logice.”⁶⁰⁷ O astfel de descriere ar putea fi pusă în aplicație egal ambilor gânditori. Accentul pe atât pe modalitatea de abordare negativă a lui Dumnezeu este semnificativă din cauza poziției lor în tradițiile lor religioase respective. Maimonide, de exemplu, a negat descrierea pozitivă a lui Dumnezeu din cauza atributelor afirmative care au implicat un fel de deficiență în El și care ar fi putut duce la un cult politeist.

⁶⁰¹ Spero, „Este Dumnezeul lui Maimonide cu adevărat posibil de a fi cunoscut?”

⁶⁰² PG 150.1176 B, *Capita* 78; Krivochine, „Învățăturile ascetice și cele teologice,” p. 17.

⁶⁰³ Krivochine, „Învățăturile ascetice și cele teologice,” p. 17.

⁶⁰⁴ Palama, *Teofan*, PG 150, 937A, Palama, *Capita* 78; Krivochine, „Învățăturile teologice și cele ascetice,” p. 17.

⁶⁰⁵ Pines, *Ghidul*, 1, 58, p. 80.

⁶⁰⁶ Ibid. 35, p. 80.

⁶⁰⁷ Gutmann, *Filosofia iudaismului*, p. 182.

Maimonide și Palama, asumându-și asupra lor datoria de a reconcilia rațiunea greacă păgână cu credința biblică în slujirea eforturilor de a Îl înțelege pe Dumnezeu, a afirmat că rațiunea ăpurt și simplu își are limitele ei. Pentru Palama, metoda filosofică a fost folosită pentru a finaliza credința. Maimonide a avut un punct de vedere diferit referitor la credință. Iată cum a descris Maimonide credința:

„când voi lectura prezentul meu tratat, trebuie avut în vedere că prin „credință” u înțelegem numai ceea ce este vorbit cu buzele, ci și cea ce este înțeles de suflet, convingerea că obiectul [crezului] este exact ceea ce este înțeles. Dacă, în ceea ce privesc adevărurile reale și cele presupuse, te vei mulțumii cu folosirea acestor cuvinte, fără să le înțelegi sau să le crezi, chiar dacă nu crezi în ceva real, vei avea un fel de datorie destul de ușoară ca, de fapt, să crezi că vei găsi mai mulți oameni ignoranți care au profesat articolele de credință, fără să lege nici un fel de idee cu ei.”⁶⁰⁸

Totuși, în *Ghidul el de dovededit* că rațiunea și credința nu sunt exclusive mutual, că credința este acceptată fiindcă nu este dezaprobată concludiv de rațiune.

Maimonide și Palama ne oferă un fel de metodă pentru o încercare de a Îl înțelege pe Dumnezeu – metoda negativă – care a ilustreat de ce Dumnezeu nu poate fi comparat logic și coeotual cu ființe sensibile. Ambii scriitori au pus în practică metoda, specificată în termenii de privație a lui Aristotel, care au afirmat că Dumnezeu nu este altceva decât ceea ce este. Pri ilustrația unui număr de termeni atributivi cum ar fi substanța sau ființa, suntem conduși progresiv la poziția că nici un termen – indiferent cât de infosiv ar fi el în sapařență – nu ar putea fi folosit ca să discutăm referitor la Dumnezeu.

Nu îl putem numi pe Dumnezeu o ființă, căci aceasta ar implica că Dumnezeu ar putea fi subsumat sub categoria ființelor. Dumnezeu nu este subsumat sub nici un fel de categorie. Dumnezeu este Dumnezeu: Dumnezeu *este*, dar ceea ce *este* Dumnezeu nu poate fi afirmat sau nici măcar cunoscut intuitiv fără folosința cuvintelor. Modalitatea de abordare negativă, după cum este ea găsită în ambii scriitori, este folosită pentru a clarifica anumite ascepte neprelucrate, adică faptul că cunoașterea esenței lui Dumnezeu este potențial o parte din cunoașterea umană. Odată ce aceste limitări au fost încunoaștinate cât se poate de clar, ambii scriitori ar putea începe prin modurile lor posibile pri care omul poate dobândi un fel de cunoaștere a lui Dumnezeu, de exemplu prin acțiunile lui Dumnezeu.

Acțiunile lui Dumnezeu

Este cât se poate de central gândirii lui Palama și a lui Maimonide că ambii au negat deplin orice fel de cunoaștere creaturală a contactului cu esența lui Dumnezeu. În același timp, ambii au afirmat că acțiunile lui Dumnezeu sunt prezente în lume. O astfel de afirmație ar implica că orice posibilă cunoaștere a lui Dumnezeu ar putea fi concluzionată din acțiunile Lui; dar esența Sa rămâne ceva ce nu poate fi pătruns, totuși, acțiunile și esența nu constituie părți separate sau atribute ale lui Dumnezeu. Ambii gânditori neagă orice fel de atribut a esenței lui Dumnezeu fiindcă aceasta ar nega unitatea și imaterialitatea lui Dumnezeu.⁶⁰⁹ Acțiunea este văzută ca și un fel de expresie a lui Dumnezeu mai mult decât ca și un fel de atribut al esenței Sale. Astfel, chiar și cunoașterea acțiunilor Lui preclude orice fel de inferență reală despre esența Sa.

Din partea sa, Palama a introdus în fabrica teologiei bizantine distincția dintre esență și operații în Dumnezeu. Grigorie a făcut un fel de contribuție genuină, la fel de bine ca și un fel de distincție reală, cu privire la esența și la energiile lui Dumnezeu, dar nu un fel de diviziune reală – care nu putea decât să rezulte în doteism. Distincția nu este noțională (*diakrisis kate epinoian*), care ar exista în mintea subiectului. Mai mult, ea stă ca și un fel de distincție reală, căci ea nu distruge simplitatea lui Dumnezeu ci mai mult o reafirmă în termenii unui Dumnezeu care este Unul: în esența Sa este simplu, indivizibil, invizibil și imposibil de conceput [gândit]. Totuși, Dumnezeu nu creată prin esența Sa ci prin puterea voinței și a înțelepciunii Sale.⁶¹⁰

⁶⁰⁸ Moise Maimonide, *Ghidul perplecșilor*, 1, 50, traducere M. Friedländer (New York, 1959), p. 67.

⁶⁰⁹ Ibid. 1, 54, p. 123; Palama, *Theofan*, PG 150, 1223D, Palama, *Capita fizica*, 149.

⁶¹⁰ Grigorie Palama, *Împotriva lui Alchindin*, PG 150, col. 838; Kivrochein, „Învățăturile ascetice și cele teologice,” p. 32.

În același ton, Maimonide a descris continuitatea acțiunilor din același agent, folosind ca exemplu focul. Astfel, el a afirmat că focul „topește anumite lucruri, pe unele le face tari, gătește, arde, călește și albește” și a mai adăugat: „astfel, cel care nu cunoaște natura focului gădește că subzistă în șase noțiuni diferite.” El a tras următoare concluzie despre foc: „...cel care a cunoscut natura focului, cunoaște toate aceste acțiuni printr-o singură activitate activă, adică căldura.”⁶¹¹ Lecția pe care am putea-o trage din aceste exemple ale focului aplicate cazului lui Dumnezeu este afirmat de el după cum a urmat: „marea majoritate a acestor atribute sunt atribute care aparțin diferitelor Lui acțiuni.”⁶¹²

Argumentul lui Maimonide al acestor acțiuni și a esenței lui Dumnezeu a ajuns la punctul Său culminant în următorul pasaj, caci am putea vorbi destul de elocvent de Dumnezeu:

„aceste acțiuni diferite totuși apar dintr-o simplă facultate în care nu este poziționată nici un fel de multiplicitate, acum aceste acțiuni sunt diferite și numărul lor este infinit... Înseamnă că numărul acțiunilor aduse în mijloc de Dumnezeu prin facultatea rațională. Astfel, ele nu ar trebui să fie privite ca și ceva ce nu ar putea fi admis în referință la Dumnezeu, fie El mărit și lăudat, prin care acțiunile diverse purced dintr-o esență simplă în care nu este poziționată nici un fel de noțiune. Mai toate atributele care se găsesc în cartea dumnezeirii, fie El preamărit, sunt prin urmare un atribut al acțiunilor Lui și nu ceva afirmativ al esenței Sale sau sunt un fel de indicație a perfecțiunii absolute. În conformitate ele nu sunt după cum cred ei, un fel de esență compusă din noțiuni diferite.

„Pentru faptul că ele nu au folosit termenul de „compoziție” nu face nimic decât să abolească noțiunea de compoziție cu privire la esența atributelor posedate.”⁶¹³

Maimonide a mers mai deprate și l-a citat pe Moise ca și cea mai înaltă culme a dezvoltării omului. Astfel Moise a fost capabil să cunoască acțiunile lui Dumnezeu, dar chiar pentru Moise, „esența Lui nu putea fi cuprinsă după cum era ea.”⁶¹⁴

Palama ar fi fost de acord cu astfel de argumente. El a mai oferit un argument neoplatonic adițional că esența lui Dumnezeu nu locuiește unde sunt formele (*eidoi*), ci ea este fără formă și complet ascunsă. Esența lui Dumnezeu nu poate fi cuprinsă de ființele create; numai energiile Lui sunt. Iată ce a afirmat Palama: „absolut nici o creatură nu este capabilă de a avea aici un fel de comuniune sau apropiere în spre natura ascunsă a lui Dumnezeu.” Numai energiile lui Dumnezeu pot fi abordate.⁶¹⁵ Astfel Palama a afirmat emfatic că „Dumnezeu este Unul și că El nu este în același timp incomprehensibil (*akataliptos*) în esența Sa și comprehensibil de către creaturi prin energiile Lui.”⁶¹⁶ Adică, El este comprehensibil în voința Sa eternă pentru noi și comprehensibil de creaturi prin energiile Lui.⁶¹⁷ Adică, El este comprehensibil în voința Sa pentru noi, în prtonia Lui eternă și înțelepciunea eternă. În alt loc Palama a arătat că omul desăvârșit [Moise] nu poate vedea esența lui Dumnezeu, ci numai „mărirea” Lui. Pentru Palama această „mărire” este un fel de lumină necreată transfiguratoare care a apăsut pe Muntele Tabor. Mai mult, Ființa lui Dumnezeu este cunoscută în energiile ei (acțiunile) dar care nu sunt cunoscute în esența Sa. Palama i-a condamnat pe cei care au spus că apostolii pe Muntele Tabor au văzut lumina dumnezeiască ca și esența lui Dumnezeu. Deși viața dumnezeirii, înțelepciunea și bunătatea, iar un astfel de concept nu atacă simplitatea lui Dumnezeu. „În Dumnezeu nu există nici un fel de diferență între viață, înțelepciune și bunătate.”⁶¹⁸ Maimonide a vorbit în termeni similari când a spus că „noțiunea de cunoaștere în referință la El... este identică cu noțiunea vieții...”⁶¹⁹ Aici el a afirmat:

„în conformitate, existența Sa este identică cu esența Lui și cu realitatea Lui adevărată și esența Sa este existența Sa. Astfel esența Sa nu are aici un fel de accident care este atașat lui când el există, caz în care existența lui ar fi un fel de

⁶¹¹ Pines, *Ghidul*, I, 53, p. 120. Palma a mai folosit „soarele”, care are „căldură și lumină” ca și simbol al acțiunilor lui Dumnezeu. A se vedea *Capita* 92, PG 150, 1185D, Krivochein, „Gândirea ascetică și cea teologică,” p. 26.

⁶¹² Ibid.

⁶¹³ Ibid. p. 618.

⁶¹⁴ Pines, *Ghidul*, I, 54, p. 123.

⁶¹⁵ *Capita*, 78, PG 150, 118A.

⁶¹⁶ *Capita* 127, PG 150, 1209C, Krivochein, „Învățăturile ascetice și cele teologice,” p. 29.

⁶¹⁷ *Capita* 78, PG 150, 118A.

⁶¹⁸ *Capita* 34 PG 150, 1141D și 1144A.

⁶¹⁹ Pines, *Ghidul*, I 53, p. 122.

noțiune care este depășită de ea. Căci exsisteța Lui este în mod necesar indentică întotdeauna. U este ceva care ar putea apare dintr-o dată Lui și nici un fel de accident prin care am putea să Îl dobândim.”⁶²⁰ Ambii gânditori sunt de acord că omul nu poate fi „posesor al cunoașterii” cu erferiță la eseța lui Dumnezeu: o astfel de cunoaștere ar putea fi supraadăugată ca și un fel de *accidentia* la esența lui Dumnezeu, care ar fi cotrădictorie transcendenței absolute a lui Dumnezeu.

Pot fi găsite un număr de exemple care să ilustreze similaritatea între Maimonide și Palama în ceea ce privește căile ei au insisat pe cunoașterea absolută a esenței lui Dumnezeu, pe de o parte și posibilitatea de cunoaștere a acțiunilor lui Dumnezeu, noi am putea cunoaște prezența lui Dumnezeu prin acțiunile Lui; cu diferența că noi nu am putea cunoaște focul prin acțiunile Lui: o astfel de cunoaștere ar fi depășită ca și un fel de *accidetia* a esenței lui Dumnezeu care este contradicțorie cu transcedeța absolută a lui Dumnezeu.

Un număr de exemple ar putea fi găsit care să ilustreze similaritatea dintre Maimonide și Palama în ceea ce privește căile în care ei au insistat pe imposibilitatea de necunoscut a esenței lui Dumnezeu, pe de o parte și imposibilitatea de cunoaștere a acțiunilor lui Dumnezeu, am putea cunoaște prezența lui Dumnezeu prin acțiunile Lui; diferențe ar fi că noi putem cunoaște esența în spatele acțiunilor focului; căldură, dar noi nu vim putea niciodată cunoaște eseța lui Dumnezeu. Ajugând la setimentul lui Maimonide, Kirvochein a spus despre Palama că. „în timp ce substanța nu poate fi comunicată, este indivizibilă, nu poate fi de cuprins și nu este accesibilă.”⁶²¹ Este cât se poate de remarcabil că în această fel de concluzionare se așează ceva ca și un fel de metodă de a aborda cu eseța lui Dumnezeu – metoda negativă sau cea privativă și alte metode pentru abordarea acțiunilor lui Dumnezeu.

Un fel de implicație teologică ar putea fi imputată logic ambilor gânditori: faptul că simplitatea esenței lui Dumnezeu trebuie să fie menținută și că mai toată imputarea complexității esenței lui Dumnezeu trebuie respinsă categoric. În același timp realitatea accesibilității dumezeiești a creaturilor trebuie și ea menținută. Este un fel de depășii acest fel de dileme între eseță și acțiuni, păstrând uitatea lui Dumnezeu și iteresul său Său (pronia) pentru creația Lui.

Palama și Maimoide a vorbit de Dumnezeu în moduri diferite. Maimonide a folosit exemplul facultății raționale pentru a ilustra acest punct. Iată ce a spus el:

„este un aumit fel de facultate cu privire la multimplicitatea pe care este poziționată... un fel de acțiuni diferite, care totuși, apar din facultatea simplă în care multiplicitatea este poziționată. Acum aceste acțiuni sunt diferite și umărul lor ste infinit... Mă refer la numele acțiunilor aduse înainte de facultatea rațională. În confrumitate ar trebui să privim ca și ceva inadmisibil în legătură cu Dumnezeu, fie El mărit și cinstit, că aceste acțiuni diverse iasă dintr-o esență simplă în care nu este poziționat ici un fel de noțiune care ar putea fi adăugată.”⁶²²

Următoarea descriere a lui Maimonide de Guttman este foarte reminiscentă a gândirii lui Palama: „... multiformitatea ațiunilor lui Dumnezeu nu este în nici un fel de implicată în pluralitatea în principiul acțiuni dumezeiești... Ea a rămas la fel, esența simplă absolută... Ea a rămas la fel, un fel de esență simplă absolută din care plinătatea absolută a acțiunii a început.”⁶²³ Kirvochein a remsarcat că „Palama a dedicat mai mușlt atenție spațiului acțiunilor lui justificarea compatibilității simplității lui Dumnezeu cu învățăturile despre energia lui Dumnezeu. Adugând un fel de specificitate că „enegiile lui Dumnezeu ca și activități pure ale lui Dumnezeu nu pot introudce în El nici un fel de mutabilitate, nici un fel de compoziție.”⁶²⁴

Aceste acțiuni ale lui Dumnezeu sunt *accindete aristotelice* fiidcă în Dumnezeu u există accidente, după cum au fost încuoștițiți ambii gânditori. Ambii au negat aplicabilitatea accidnetelor la eseța lui Dumnezeu, care după cum

⁶²⁰ Pines, *Ghidul*, 1, 57, p. 132.

⁶²¹ Friedländer, *Ghidul*, 1, 54, p. 123; 2, Introducere, premisele, 25, p. 239, 2. 1. pp. 244-245.

⁶²² Pines, *Ghidul*, 1, 57, p. 132.

⁶²³ *De fide orthodoxa*, 1, 8 PG 150, 831 A-B.

⁶²⁴ Kirvochein, „Învățăturile ascetice și cele teologice,” pp. 28, 29.

au remarcat ei este dincolo de orice relații creaturale.⁶²⁵ Maimonide a spus că, „prin negarea afirmației că termeni care au denotat accidente sunt atribute ale Creatorului, nu putem nega noțiunea accidentului.”⁶²⁶

Acțiunile lui Dumnezeu, pe de o parte, pot fi constituite ca și accidente ale esenței lui Dumnezeu. Nu numai că ele sunt acțiuni ale lui Dumnezeu sau un fel de calități esențiale sau accidentale: ele nu sunt aici măcar exemple ale categoriilor aristotelice ale „acțiunii” sau „posesiunii.” Astfel de categorii imploacă un fel de potențialitate în agent, nu acest lucru ar putea fi admis în cazul lui Dumnezeu, căci potențialitatea ar implica schimbare și de aici un fel de atribute multiple – care contrazic unicitatea lui Dumnezeu. Palama a definit „un accident” în limbajul filosofiei lui Aristotel și a început să excludă din considerație ca și ceva care îi aparține lui Dumnezeu în felul următor: „un accident este ceva care este mărit și de la care se pleacă; de unde putem deduce că anumite lucruri inseparabile sunt considerate accidente. Într-un adevărat sens, un atribut natural este un accident, din moment ce el poate crește și scădea, la fel cum o face cunoașterea în sufletul rațional. Nu există un astfel de lucru în Dumnezeu, din moment ce El a rămas deplin neschimbat. Prin urmare nu există nimic în El care ar putea fi numit accident.”⁶²⁷

Astfel, legând accidentul conceptual de schimbare și urmând un postulat al lipsei de schimbare a lui Dumnezeu, urmează că nu pot exista accidente în Dumnezeu. Dumnezeu este deplin neschimbat și imutabil, fără aici un fel de compoziție sau patimă. Aceste idei au un fel de putere a punctelor de vedere a celor doi gânditori despre Dumnezeu ca și Creator.

Dumnezeu ca și Creator: Maimonide

Mai înainte de faptul că Dumnezeu să poată fi conceput ca și creator sau ca orice altceva de acest gen, un fel de încercare de un fel de definiție trebuie realizată. Ca și adăugire, dovada existenței trebuie și ea realizată. Maimonide a luat în considerare aceste două întrebări și a răspuns la ambele.

Mai întâi de toate, Maimonide a examinat cele două noțiuni majore de Dumnezeu care au fost curențe în zilele sale: a existat punctul vedere biblic cu idea lui antropomorfică a lui Dumnezeu ca și un fel de super-persoană care este mulțumit și mâniat, șade și se ridică și care are ochi mâni și picioare. Acest fel de noțiune a fost cât se poate de mult respinsă de Maimonide ca și gânditor și în timp ce el a realizat un fel de reprezentare mai abstractă a lui Dumnezeu ea ar fi fost pierdută de primii evrei, căci el a considerat o astfel de descriere a atributelor umane accidente și a emoțiilor ca și un fel de mâncare pentru copii intelectuali. El a scris: „eu compar o astfel de persoană cu un copil hrănit cu pâine de grâu, carne și vin; el v-a murii fără de nici o îndoială, nu fiindcă o astfel de mâncare nu se potrivește trupului uman, ci din cauza slăbiciunii copilului, care nu este capabil să digereze mâncarea și care nu poate beneficia de ea.”⁶²⁸

Ordinea noțiunii de Dumnezeu care domina în acele vremuri a fost susținută de filosofi, care l-au personalizat pe Dumnezeu ca și un fel de forță cosmică impersonală, care era determinat complet și fără puterea de a modifica sau a altera cursul universului care se mișcă în conformitate cu legile necesității naturale.

Maimonide a respins noțiunea acestuia, după cum a făcut acesta din urmă. El l-a definit pe Dumnezeu, bineînțeles, imperfect, ca și un mișcător nemișcat al universului, ca și un fel de unitate incorporală și inefabilă, ca și pe ceva care nu poate fi cunoscut în esență. Toate argumentele lui Maimonide care au susținut acest fel de definiție sunt interențe strict logice. El începe astfel, fiecare inferență apare din cea de dinaintea ei. Definit ca și Mișcatul Nemișcat, Dumnezeu sugerează două idei: prin etern nu se spune numai ceea ce este „foarte, foarte” vechi sau infinit și cel mai de durată, dar deasemenea un fel de entitate care este dincolo de orice reprezentare spațio-temporală. Totul este mișcat de El, totuși, El rămâne nemișcat, sugerând o ființă în întregime independentă și necesară, mai presus de toate acțiunile și cauzele. Dacă ar fi adevărat contrariul, dacă asupra lui Dumnezeu S-ar fi acționat din cauze și din

⁶²⁵Friedländer, *Ghidul*, 1, 54, p. 123; 2, Introducere, premisele 25, p. 239, 2, 1, pp. 244-245.

⁶²⁶Pines, *Ghidul*, 1, 54, p. 123; 2, Introducere, premiza, 25, p. 239, 2, 1, pp. 244-245.

⁶²⁷Pines, *Ghidul*, 1, 35, p. 80, 1, 55, p. 128, 1, 57, p. 133, 2, 22, p. 317.

⁶²⁸Friedländer, *Ghidul*, 1, 35, p. 80; 1, 55, p. 128, 1, 57, p. 133; 2, 22, p. 317.

acțiuni, atunci El ar fi inferitor lor și prin urmare nu ar mai fi un Mișcător nemișcat prim al universului și prin urmare nu ar mai fi Dumnezeu.⁶²⁹

Noțiunea de imutabilitate, în schimb, implică incorporalitate. Dumnezeu este logic și cumva, actual „simplu.” Am putea spune că El nu este compus. În mod logic Dumnezeu nu poate fi compus – fiindcă dacă El ar fi El și-ar fi datorat existența elementelor constituente care au format compozitul la fel de bine ca și forța care a unit aceste elemente compuse. În acest caz ar fi rezultat doi dumnezei. Numai dacă un compus al acestor elemente ar fi fost dumnezeiesc, un anumit compus ar înlocui dumnezeirea Lui și altul L-ar fi distins de alți „dumnezei.” Din moment ce iudaismul este o religie monoteistă strictă, care nu mai are nici un fel de domeniu care ar putea fi chestionate în acest sens, Maimonide nu ar fi putut, ca și u evreu dedicat să conceapă doi sau mai mulți dumnezei. Prin urmare Dumnezeu nu poate fi compus și este un fel de unitate logică sau este ceva simplu.

În cele din urmă, esența lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută. După Maimonide, nu putem spune că ceva ar putea fi identic cu esența lui Dumnezeu. Din moment ce nu putea cunoaște esența lui Dumnezeu, noi nu putem cunoaște ceea ce este identic cu aceasta.⁶³⁰

Acum Maimonide are un fel de ipoteză plauzibilă referitor la ceea ce voiește el să spună când folosește termenul de „Dumnezeu.”⁶³¹ Mai apoi el a contitnuat să dovedească existența lui Dumnezeu. Una dintre dovezile existenței lui Dumnezeu în același timp a lui Maimonide a fost așa numitul „argument al planului.”⁶³² Pe scurt acest arguemnt este după cum urmează: universul este compus din diferite elemente; o ființă a compunerii, un fel de formță externă a adus toate forțele al un loc și le-a format, conferindu-le ordine. Din moment ce ceea ce este creat implică în mod logic un „creator,” trebuie să fi existat o primă cauză și acest fel de cauză este Dumnezeu. Maimonide a insistat pe libertatea lui Dumnezeu de a crea universul. El a afirmat că noi, susținem că mai toate lucrurile din Univers sunt rezultatul planului și nu simple necesități; Cel care le-a plănuir [proiectat] ar putea să le schimbe când își v-a schimba planul Său.”⁶³³ Agenția cauzală universală a devenit mutată de analoagia cu plănuirea umană.

Întrebarea lui Maimonide a fost: a fost universul creat într-un timp ca și un act al liberei voințe din partea lui Dumnezeu sau a fost universul etern, după cum au susținut filosofii păgâni antici?”⁶³⁴

În abordarea subtilă a acestei probleme a lui Maimonide se poate vedea cel mai bun avantaj. El nu a reușit în a dovedii teoria creației, dar mai apoi, după Maimonide, dovedzile filosofice păgâne ale eternității universului nu au fost destul de conclusive.⁶³⁵ Ceea ce a făcut Maimonide a fost de a *elibera* dovada existenței lui Dumnezeu de *dependență* pe baza acestor idei conflictuale.

Punctul de început al lui Maimonide a fost esențialitatea noțiunii ariwstotelice a imposibilității mișcării infinite. Mai apoi aceasta a apărut ca și una dintre cele cinci dovezi ale existenței lui Dumnezeu care a folosit poziția ca și un punct de început. Dacă universul a avzut u punct în timp, după cum învață iudaismul și creștinismul, atunci ceva a cauzat acest început: nimci nu poate avea propriul lui început ci ar trebuie să fie cauzat de altceva.⁶³⁶ Prin urmare Dumnezeu a creat universul în timp. Dacă pe de altă parte, universul este etern, atunci mișcare infinită sau cea eternă trebuie să fie asumată pe baza unui proces infinit sau cerc. Din moment ce nici un fel de nici fel de acțiune nu este generată, ceva car fi trebuit să apară în acțiune; urmează că există un Pirm Mișcat sau că Dumnezeu există. Maimonide a dovedit că în ablele feluri, ar fi trebuit să existe o cauză, fie o cauză primă sau o cauză eternă; astfel de a redovedit cauza existenței lui Dumnezeu, fie ca și un fel de dovadă a existenței lui Dumnezeu și folosința logicii

⁶²⁹ Pines, *Ghidul*, 1, 54, p. 123; Introducere și premise, 25, p. 239, 2, 1, pp. 244-245.

⁶³⁰ Pines, *Ghidul*, 1, 35, p. 80, 1, 55, p. 128, 1, 57, p. 133, 2, 22, p. 317.

⁶³¹ Pines, *Ghidul*, 1, 35, p. 319.

⁶³² Friedländer, *Ghidul*, 2, 19, pp. 184-189, 3, 13, p. 272-273.

⁶³³ Friedländer, *Ghidul*, 2, 19, p. 184. Cf. 2, 20, p. 190, Cohen, *Învățătura lui Maimonide*, pp. 54-56.

⁶³⁴ Ibid. p. 189.

⁶³⁵ Maimonide a înștiințat imposibilitatea dovedirii eternității lumii sau a creației din nimic conclusiv. Di moment ce metoda rațională nu a rezolvat problema, el s-a bazat pe Scripturi. Dacă doctrina eternității lumii a fost dovedită în limbajul Bibliei ar fi fost ceva interpretat cac și un punct de susținere, Pines, *Ghidul*, 1, 71, pp. 180-181; 2, 25, p. 329; Cohen, *Învățăturile lui Maimonide*, pp. 50-54.

⁶³⁶ Pines, *Ghidul*, 1, 1, p. 243; 2, 2, p. 252. Acest argument este cumva similar cu cel al proiectului. Cosmosul creat în timp, *Ghidul*, 2, 17, pp. 294, 296-297.

aristotelice. Prin a dovedii aceasta, Maimonide a trecut cu grijă prin aproximativ 26 de propoziții aristotelice,⁶³⁷ într-un argument mult prea lung ca să fie prezentat aici.

O altă problemă teologică a apărut din legătura cu problema creației. Dacă Dumnezeu este logic sau actual mai înainte de timp și de univers, aceasta ar implica un fel de lipsă de activitate din partea lui Dumnezeu care ar fi urmat de activitate, creația. Dacă aceasta ar fi așa, Dumnezeu S-a schimbat. Dacă Dumnezeu S-a schimbat, El nu poate fi etern din moment ce eternitatea implică schimbare. Dacă Dumnezeu este etern, El nu mai este Dumnezeu.

O altă problemă a fost emanația: cum ar putea un univers tangibil și material „să aspară” (sau să curgă) dintr-un duh intangibil sau incorporeal? Acest lucru este imposibil, după logică, din moment ce nu pot exista elemente în acest sens – în univers – care nu ar fi prezente ca și cauză a lui Dumnezeu.

La toate aceste obiecții, Palama a răspuns că premiza a fost eronată fiindcă a fost prima premiza a argumentului din „legile naturii” care a presupus că lumea este un fel de „numinos” analog cu lumea materială. În termeni kantieni, eternaliștii au încercat să emită tot felul de categorii de înțelegere care au fost aplicabile în lumea fenomenelor dincolo de sfera limitată și să facă să fie aplicate unei lumi numenale sau transcendente.⁶³⁸

Ar trebui sugerat că Maimonide a fost vinovat de aceeași eroare. În poziția sa a creației, o problemă care a aparținut sferei lumii numenale, un fel de argumente analoage față de mecanică a forțelor productive a lumii umane și fenomenale. Argumentele mișcării, potențialității și așa mai departe, toate sunt puse în aplicație unui univers mecanic, nu unei lumi care a transces toate limitările fizice și logice: prin urmare, în același sens, el și-a „bazat” cazul pentru creație pe un proces intelectual pe care îl neagă de eternaliști.

Maimonide a dedus din Scripturi că din moment ce a existat în univers ordine, aceasta ar implica un fel de inteligență și voință; fiind voința lui Dumnezeu, ea ar trebui să fie o voință liberă. În conformitate, aceasta a lăsat loc posibilității miracolelor, pe care naturaliștii le-ar fi negat. Pentru Maimonide, universul era în plan esențial un univers al legii raționale. Adevărat, voința liberă a lui Dumnezeu ar fi îngăduit un fel de posibilitate pentru miracole și minuni, dar acestea ar fi avut un fel de realizare lipsită de o frecvență constantă și ar fost pentru Maimonide, excepții care au dovedit regula orânduirii, prin urmare legea condusă de un fel de inteligență supremă.

Dumnezeu ca și Creator: Palama

Palama a derivat argumentele lui pentru o definiție a lui Dumnezeu din aceleași surse grecești ca și Maimonide. El s-a confruntat cu aceleași probleme – a defini cele ce nu pot fi definite. Datorită corpului traducerii biblice, ambii gânditori s-au împărtășit de anumite presupoziii, așa cum ar fi concepția universului ca și un fel de ordine morală aflată sub Paternitatea lui Dumnezeu. Totuși, datorită divergențelor parțiale în tradițiile lor religioase și culturale respective și parțial unui fel de diferențe psihice individuale și parțial ca și un fel de ordine morală în univers într-o lumină diferentă. Deși universul a fost întemeiat în cele din urmă în taina lui Dumnezeu prin simțul irațional ce nu poate fi dovedit sau cunoscut concludiv de om, totuși, pentru Maimonide, universul pe care omul ar putea să îl observe ca și ceva care este poziționat, ar părea că este ceva de care am putea vorbi ca și un fel de inteligență ordonată.⁶³⁹ Universul a fost poziționat ca și un fel de lege care depindea de El și care a fost rațională în sensul că omul ar putea să o observe, să o demonstreze și prin urmare să îi înțeleagă funcția, indiferent cât se imperfect, deși sursa puterii creației lui, a rămas de necunoscut. Astfel, în timp ce universul observabil a fost într-un anumit fel un fel de măsură rațională pentru filosofii iudaici, pentru teologul grec al universului, chiar și sub forma observabilă, a rămas esențial o taină.

Mai înainte de sosirea creștinsimului, gândirea greacă a fost cumva obiectivă și statică într-un fel de distichie față de gândirea iudaică care a fost subiectivă și dinamică.⁶⁴⁰ Paradoxal, persoanelor lui Maimonide și

⁶³⁷ Ibid. 2, Introducere, pp. 236-241; 2, 12, p. 277, 1, 69, p. 169. Cohen, *Învățăturile lui Maimonide*, p. 36.

⁶³⁸ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de F. M. Max Müller (Londra, 1934), pp. 112-131.

⁶³⁹ Pines, *Ghidul*, 2, 3, p. 254; Frieländer, *Ghidul*, 2, 3, p. 156.

⁶⁴⁰ „Dacă gândirea isrealită ea este caracterizată, în mod evident un fel dinamică, viguroasă, pasionată și uneori explosivă în gen; care corespunde gândirii grecești care este statică, liniștită, moderată și un fel de gândire armonioasă în gen,” Thorelief Boman, *Gândirea iudaică*

Palama, aceste roluri au fost rezervate. În virtutea abordării lui logice și a obiectivității a fost mai mult „greacă” în sens păgân ale cuvântului decât a fost Palama. În virtutea subiectivității și a tainei, ultima a fost mai mult „iudaică” decât Maimonide.

Pentru Palama viața a fost mai mult o taină la care omul a participat dar pe care nu a înțeles-o niciodată. Omul, în urcusul lui tainic spre Dumnezeu, ar putea avea un fel de intuiție a lui Dumnezeu paradoxal, „întunericul strălucitor” a lui Grigorie de Nyssa.⁶⁴¹ În acest întuneric, atât de palpabil ar părea mai strălucitor în întunericul lui, omul creatural s-a pierdut pe sine ca să se poată găsi pe sine. Confruntat în noaptea stygiană de ignoranța sa, individul este iluminat dintr-o dată de o viziune mai înaltă, o înțelepciune mai profundă, adică că el nu poate vedea și nu poate să se înștiințeze de taina primară a vieții și a Autorului ei. Omul, în acest stadiu găsit „pierdut-aflat” devine ceva similar cu un aumit gen de om orb perceptiv care, având ochii pentru a îl distrage cu un fel de aparențe externe, „vede” instant în inima lucrurilor.

Maimonide a considerat filosofia ca și un fel de scară prin care omul poate urca în încercarea sa de a cuprinde realitățile de mai sus. Totuși, el și-a dat seama că omul se poate sui numai atât de mult încât să își folosească numai rațiunea. Dacă pentru Maimonide filosofia a fost o scară, ea a fost numai un fel de baston pentru Palama. Ea a reprezentat un element pur stabilizator pentru omul care se găsea deja în posesia a două picioare bune de mers care mergea pe terenul sacral bătătorit de sfinții părinți. Chiar și așa, un baston poate și el fi folosit și Palama l-a folosit în metoda sa negativă de a Îl descrie pe Dumnezeu.

Palama a fost de acord cu Maimonide că esența lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută. El a scris: „Dumnezeu nu face nimci fără să Își schimbe esența. Cei care spun că Dumnezeu este numai esență și nu are nici un fel de acțiuni sau efecte, greșesc fiindcă Dumnezeu crează totul prin activitatea [energia] Sa.”⁶⁴² Pentru Palama, Dumnezeu a fost sursa întregii creații, eternă, incorporeală și simplă – un fel de unitate. Palama a considerat ideea de incorporealitate cât se poate de importantă în special în combaterea politesimului sau chiar a teodinelor în spre politeism cauzate de aumite dificultăți care au implicat Treimea. Prin urmare, ca și referire la Dumnezeu, Palama a respins chiar și folosirea termenului de „natură” sau „ființă.”

„Tot ceea ce este spus despre Dumnezeu, nu se referă la existența Sa. Referințele la Dumnezeu nu sunt expresii despre esența Lui. Energia dumnezeiească vine de la Dumnezeu, dar nu este esență sau accident. Uneori teologii numesc energia un accident pentru a ne arăta că ea este de la Dumnezeu și nu este esența Lui...”⁶⁴³

Palama nu a deviat de la Ioan Damaschinul care, în definiția lui Dumnezeu pe cael negativă, îl declară a fi: „un principiu, fără început, necreat, nenăscut, indestructibil, nemuritor, nelimitat, necirumscriș, necumprins, cu putere infinită, simplu, nedefinit, incorporeal, neschimbat, neafectat, neschimbabil, fără alteritate, invizibil etc.”⁶⁴⁴ Acest fel de descriere abundă în prefixe privative „în” și „ne” – care mai toate sunt echivalente cu privativul „a” în greacă. Ioan și Palama s-au referit amândoi la inefabilitatea esenței lui Dumnezeu. Ioan a folosit „argumentul din design” ca și o dovadă a existenței lui Dumnezeu dimpreună cu argumentul împotriva posibilității unui regres infinit. Acest argument a susținut că mai înainte sau mai apoi trebuie să fi apărut o primă cauză care este Dumnezeu. De asemenea, Ioan a respins într-un fel interesant opțiunea că totul a venit în ființă spontan. Din nou, el a asumat premisele oponentilor lui și a susținut că chiar și dacă ar fi fost ascuns faptul că atomii au apărut spontan și chiar și dacă s-ar fi ajuns la concluzia că ei se pot configura pe sine spontan în obiecte, ceea ce îi ține împreună, trebuie să fie Dumnezeu.⁶⁴⁵

Argumentele filosofice și cele teologice ale lui Maimonide și ale lui Palama cu privire la acțiunile eterne ale lui Dumnezeu au fost create pentru a susține ideea transcendenței eterne a lui Dumnezeu la fel ca și relația lui plină de scop

comparată cu cea iudaică (New York, 1960), p. 27. El a purces să compare și să concluzioneze dinamica și gândirea statică a acestor două culturi.

⁶⁴¹ Von Riten, *Valorile în gândirea europeană*, p. 223.

⁶⁴² Palama, *Teofan*, PG 150, 937A.

⁶⁴³ Palama, *Capita fizica* 92 PG 150, 78B.

⁶⁴⁴ Ioan Damaschinul, *Fântâna cunoașterii*, traducere F. H. Chase, Jr., (New York, 1958), p. 176; *De fide orthodoxa*, 1, 8, PG 150-831A-B.

⁶⁴⁵ Ibid., pp. 169, 170.

cu lumea. Argumentele au premers posibilitatea dezvoltării panteismului și a politeismului. Insistența celor doi gânditori asupra simplității esenței lui Dumnezeu a slujit pentru a susține idea unității lui Dumnezeu.

După cum am remarcat mai sus, ambii gânditori au respins detaliile filosofiei păgâne grecești, pentru a păstra punctele de vedere primare ale tradiției iudaice biblice. Unul dintre aceste puncte de vedere susține libertatea acțiunilor lui Dumnezeu. Astfel, ambii au susținut că activitatea lui Dumnezeu în lume nu este realizată din necesitate, ci prin acțiune unui liber arbitru. Maimonide a spus că: „El a creat lumea după propria Lui voință, lăsa un anumit timp, într-o anumită formă și din moment ce noi nu înțelegem de voința sau înțelepciunea Sa au decis un fel de formă particulară și un timp special.”⁶⁴⁶ În alte locuri el a afirmat: „noi am, afirmat că toate aceste lucruri au fost create de El în virtutea unui scop și acum au devenit existențe în virtutea voinței Sale.”⁶⁴⁷ Gutman a explicat acest fel de discuție a problemei condus de dorința de a neîlocui sistemul aristotelic al necesității de un sistem al libertății compatibil cu suveranitatea dumezească și păstrând caracterul voluntarist al ideii iudaice de Dumnezeu.⁶⁴⁸

O astfel de poziție stă în profund contrast cu un fel de conceptualizare în care apare acțiunea din necesitate. Un exemplu prim care ar putea fi aplicat este cel al creației, din moment ce creația a fost un fel de acțiune. Atât Palsama cât și Maimonide au insistat pe principiul creației libere a voinței lui Dumnezeu, excluzând ideea unei emanații necesare a unei lumi eterne. Fără să respingă presupuzițiile liberei voințe, acțiunile lui Dumnezeu ar fi primit din sensul acceptării necesității. A accepta necesitatea categoric ar implica acceptarea ideii că Dumnezeu și lumea există etern, eliberându-l pe Dumnezeu de poziția Sa superordinată. De aici, Dumnezeu trebuie văzut numai ca și Creator al lumii, ci ca și un cretă care a creat liber fiindcă El a ales să facă acest lucru. Maimonide a spus că „ceea ce există este în existență din cauza voinței Creatorului ei.”⁶⁴⁹ Dumnezeu nu a afectat creația fiindcă El trebuie din necesitate să creeze, cu nimic mai mult decât că El este subiectul accidentului sau al schimbării. Condițiile și legile lumii sunt excluse din legătura universului cu Dumnezeu tocmai fiindcă realitatea lui Dumnezeu nu este determinată de factori sau cauze externe. După cum a afirmat Gutman, este cât se poate de evident că numai un fel de activitate eternă a lui Dumnezeu ar fi compatibilă cu un fel de actualitate mutabilă.⁶⁵⁰ Acțiunile lumii nu formează un fel de principiu constant (necesar adică ceva) consistent al legăturii cu Dumnezeu; numai cu acțiunile lui Dumnezeu, care sunt legate de necesitate și care numai ele se pot lega de Dumnezeu.

Acțiunea voinței lui Dumnezeu apare, în viziunea sa, ca și un principiu care ar putea susține greutatea demonstrației libertății lui Dumnezeu și a puterii Sale de a crea lumea. Tot ceea ce este creat de Dumnezeu este creat fără nici un fel de mutabilitate în realitatea lui Dumnezeu. Papala s-a exprimat în acest fel: „Dumnezeu a făcut mai toate lucrurile și El nu suferă nimic în esența Sa.”⁶⁵¹ În alt loc el a afirmat că funcția voinței lui Dumnezeu este de a crea.⁶⁵²

Conceptul de creație, după cum a fost el văzut de Maimonide și de Palama, cuprinde, esențial, ceva care este creat din nimic. Doctrina este clar opusă doctrinei aristotelice a unei lumi eterne. Dumnezeu Creatorul și-a exprimat voința Sa absolută de a crea din nimic.⁶⁵³ Contrastul dintre punctul de vedere filosofic al eternității și cel al lumii (Aristotel) și punctul de vedere teologic al creației lumii din nimic a afirmat cât se poate de clar că ambii scriitori și fiecare în parte și-au lărgit punctele lor de vedere referitor la lipsa de univoc. Cărturarii moderni, totuși, simt că este ceva implicat sau „constituit” cu nesiguranță în afirmația lui Maimonide că creația din nimic nu poate fi dovedită.⁶⁵⁴

⁶⁴⁶ Ghidul, 2, 25, citat de Cohen, *Învățăturile lui Maimonide*, p. 54; Pines, 2, 25, p. 329; Friedländer, *Ghidul*, 2, 21, p. 200.

⁶⁴⁷ Pines, *Ghidul*, 2, 21, pp. 316. Friedländer, 2, 21, p. 192.

⁶⁴⁸ Gutman, *Filosofia iudaismului*, p. 187.

⁶⁴⁹ Pines, *Ghidul*, 3, 12, p. 443.

⁶⁵⁰ Palama, *Capita*, 136; PG 150, 1216D.

⁶⁵¹ *Capita*, 134, PG 150, 1216A.

⁶⁵² *Scrisoare către înțeleptul Ioan din Gabra*, 14, în Chrestou, vol. 2, p. 341.

⁶⁵³ Creația *ex nihilo*, din nimic, a apărut pentru prima dată în 2 Macabei 7, 28 ca și un fel de doctrină clară. Acești scriitori sunt conștienți de cărturarii contemporani care au respins-o ca și un fel de doctrină biblică. Totuși, pentru Palama la fel ca și pentru Maimonide, doctrina a fost acceptată ca și una cu origine biblică. Deși ea a fost elaborată cu origini patristice, originea ei este literatura iudaică și nu numai tradiția.

⁶⁵⁴ Maimonide a discutat următoarele puncte de vedere mai pe larg: a) imposibilitatea unei cunoașteri naturale a universului ca și întreg b) subiectul creației referitor la univers c) sensul literar al Scripturilor ca și adevăr referitor la subiectele cunoașterii naturale care nu poate fi

După ce a acceptat doctrina creației lumii din nimic, Maimonide și Palama a respins doctrinele filosofice păgâne grecești ale eternității lumii și a unei emanații sau necesități esențiale. Creația reală apare astfel numai prin voința lui Dumnezeu. Această poziție implică scop al libertății în puterea lui Dumnezeu de a acționa. Punctul de vedere filosofic grec al necesității este un punct care i-a parte la relații imperfecte între El și lucrurile produse de acțiune...⁶⁵⁵

Ambii au creat noțiunea că Dumnezeu nu a creat propria lui esență. Palama a afirmat că dacă filosofii opozițiilor lui sunt puse pentru a exprima un fel de indetinitate a tributelor cu esența, căci „...înțelepciunea și puterile de operație sau energiile ființei lui Dumnezeu.”⁶⁵⁶ Referința la energii este de a evita esențialismul filosofiei grecești adică, „esența lui Dumnezeu și capacitatea ei de a se produce pe Sine...”⁶⁵⁷

Maimonide a vorbit de atribute nu în termenii esenței lui Dumnezeu, ci a acțiunii Sale. El a spus, „...nu este permisibil să ne imaginăm că Dumnezeu a creat propria lui esență.”⁶⁵⁸ Legătura dintre „energiile lui Maimonide în acea că ele sunt derivate din Dumnezeu și în legătură cu lumea.

Logica lui Aristotel a fost folosită de Ioan Damaschinul în formularea doctrinelor scripturistice. Lucrările Damaschinului au fost folosite în schimb de arabi, bizantini și filosofi occidentali. Produsul filosofic complex, a devenit o parte din moștenirea gândirii din care Palama a fost capabil să se regăsească. Pe de altă parte, folosirea distincției esență-energie de a descrie relația lui Dumnezeu cu lumea după cum a fost ea descrisă mai apoi de Palama.⁶⁵⁹ Logica lui Aristotel a fost bineînțeles, folosită extensiv de Maimonide și Palama în lucrările lui. Folosirea logicii s-a dovedit a fi un fel de nealăt indispenabilă în elaborarea doctrinei lui Dumnezeu, de exemplu folosirea negației în a încerca să folosim existența lui Dumnezeu. În același timp, ei nu au ezitat de a respinge detaliile filosofiei lui Aristotel sau a metodei când ei au văzut că nu au contrazis doctrina biblică.

Damaschin, pe care Palama l-a urmat, a vorbit de ființa și activitatea lui Dumnezeu: *ousia* și *energia* care sunt indetificate ca și un centru nemișcat al întregii mișcări, într-un fel de „potențialitate” desăvârșită (*dynamis*). În Damaschinul și în Palama, găsim în Dumnezeu nu numai ideea „ființei” ci și a „avea”, ca și un fel de „înconjurare” și un fel de „relatare”, *peri ti* și *pros ti* în legătură cu creația. Acest fel de legătură nu este ceva construit ci ceva accidental, ca și un fel de expresie a prezenței unice a lui Dumnezeu. *Esența* lui Dumnezeu este dincolo de univers, dar *energiile* lui locuiesc în univers. Energiile lui Dumnezeu operează diferit în mai toate creaturile, după capacitatea creaturii de a o primi.⁶⁶⁰

Altman a arătat că există un fel de afinitate mai apropiată între creștinismul ortodox și gândirea medievală iudaică decât există dintre tradiția bizantină și Occident. Ioan Damaschinul a influențat gândirea islamului, care a avut un mare impact asupra gândirii iudaice medievale.⁶⁶¹ Florovsky a afirmat că, pentru Damaschinul, revelația lui Dumnezeu s-a realizat în energiile Sale și că existența Sa este deplin transcendentă. El a adăugat că paradoxul a fost cel mai acut în teologia orientală, care a fost deja încredințată crezului că Dumnezeu era deplin „incomprehensibil,” adăugând: „acest fel de distincție nu implică sau nu afectează diviziunea sau separația; nu este nici un simplu

realizat d) creația *ex nihilo* ca și sens literar al Scripturii, *Ghidul*, 1, 71, 2, 25, Cohen, 51, Pines, pp. 175-184; 327-330. dacă Maimonide ar fi acceptat eternitatea universului, el ar fi trebuit să interpozeze Biblia ca să poată susține teoria. Friedländer, p. 200, Pines, p. 330.

⁶⁵⁵ Pines, *Ghidul*, 3, 12, p. 443.

⁶⁵⁶ Palama, *Împotriva lui Gregoras*, 4, 25, 97, în Chrestou, vol. 3, p. 459.

⁶⁵⁷ Palama, *Împotriva lui Alchindin*, 2, 100, citat de John Meyendorff, *Un studiu al lui Grigorie Palama*, tradus de George Lawrence, (Londra, 1964), p. 215.

⁶⁵⁸ Pines, *Ghidul*, 1, 53, p. 121.

⁶⁵⁹ Hildegard Schaefer, „Die Christianisierung der Aristotelischen Logik in der Byzantinischen Theologie Repräsentiert durch Johannes von Damaskus” (ca. 750) și Grigorie Palama (cca. 1359), *Teologia*, 33 (1962), 2-12.

⁶⁶⁰ Ibid., pp. 5-7.

⁶⁶¹ Altman, „Iudaismul și filosofia mondială,” p. 600.

accident.”⁶⁶² Energiile „purced” din Dumnezeu și ele își manifestă propria lor ființă.”⁶⁶³ Mai mult, Palama, a crezut că învățăturile sale despre Dumnezeu presupun un fel de acțiune eternă a lui Dumnezeu.

Similar, teologia negativă a lui Maimonide a avut un punct terminal. „...Acesta a culminat în idea de Dumnezeu ca și un standard ceresc pentru datoriile intelectuale ale omului. În celebrul ultim capitol din *Ghidul*, „Dumnezeul ascuns” al misticului, a devenit un „Dumnezeu revelat” sau un moralist. Noi nu putem cunoaște esența lui Dumnezeu, dar cunoaște atributele Lui morale.”⁶⁶⁴

În Palama și Maimonide, doctrina lui Dumnezeu, poate în cele din urmă să fie văzută ca și un fel de sinteză logică a dezvoltării filosofice a două concepte diametric opuse a lui „Dumnezeu.” Aceste două concepte sunt: 1. Dumnezeu ca și „El” ca și un fel de ființă personală eternă a creației și a revelației și 2. Dumnezeu ca și acel „aceasta” al filosofiilor. Filosofiile au folosit categoria logică a lui *ekeino* pentru a exprima afirmația că „acel” este dincolo de gândire. Palama și Maimonide au folosit metodele logicii cu mare grijă pentru a demonstra că un concept personal al lui Dumnezeu este nu concept viabil chiar și dacă nici un fel de categorie logică nu i s-ar putea pune în aplicare. Ceea ce este cel mai semnificativ este că ei au fost capabili să realizeze acest lucru nu numai pentru satisfacția lor personală, ci și pentru satisfacția unui mare număr de contemporani – mai mult un fel de disensionişti.

Înțelegerea teologică și cea filosofică a lui Dumnezeu pe care Palama și Maimonide au căutat să o dobândească, în analiză ultimă, cea a Revelației scripturistice, dar cu un accent ușor diferit. Palama, un mistic,⁶⁶⁵ a avut mai puțină încredere în filosofie decât a avut Maimonide în credință. Palama a folosit filosofia numai dacă ea l-ar fi putut ajuta să susțină credința. Maimonide a lăsat ca rațiunea să îl ducă cât mai mult posibil și a presupus că credința nu v-a fi exclusă de logică. În alte cuvinte, Dumnezeu ambilor este un Dumnezeu imutabil, care, în timp ce u putea fi cunoscut în esența Sa, poate fi totuși cunoscut în acțiunile Lui – în mod special acțiunile lui ca și Creator. Maimonide și Palama au afectat un fel de sinteză remarcabilă – cea între atributele filoniene a atributelor negative după cum a fost ea dezvoltată de filosofie și de Părinții Bisericii (adică, *agonostos* și așa mai departe) și a folosit acest fel de sinteză ca și un fel de metodă pentru a desfășura sistemele lor teologice respective. Prin acești doi scriitori, acel Dumnezeu static de care nu e putem preocupa a lui Aristotel,⁶⁶⁶ a deveni ceva de care ne putem preocupa, un fel de Dumnezeu dinamic al Scripturilor care se descoperă pe Sine în creație și în comuniunea Sa cu cei aleși. Astfel, transecedența lui Dumnezeu (în esența Sa) este păstrată și prezența Sa (în acțiunile Lui) este experimentată de cei care se apropie de mărirea maiestății dumnezeiești.

Maimonide și Palama: contraste

Moise ben Maimon sau Maimonide, fără să fie asemănător lui Palama, a fost un raționalist. Maimonide omul a apărut ca și un evreu credincios, educat în legea poporului din care a provenit dar în același timp un logician aristotelic rigorist care s-a încunoștințat liber de valorarea logicii și care a voit să lase rațiunea să îl ducă când mai departe posibil dar fără să își realizeze limitările ei. El a încercat să rezolve dihotomia dintre rațiune și credință în marea sa lucrare încercând să dovedească că rațiunea și credința nu numai că sunt compatibile ci sunt și complementare și suplimentare. El a pus mare preț pe desăvrășirea intelectuală mai presus de orice, chiar mai presus de desăvrășirea morală, bazându-și argumentul său pentru concluzie pe faptul perfecțiunii morale care este esențial social și care are valoare numai în legătură cu alții, în timp ce prin perfecțiunea intelectuală (pe care a numit-o „a patra perfecțiune”) prin care omul ar putea avea „un fel de opțiuni metafizice adevărate referitoare la Dumnezeu.” Numai

⁶⁶² Geroges Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție: un punct de vedere ortodox răsăritean*, pp. 116-117.

⁶⁶³ Palama, *Capita*, 12, PG 150, 1216D, în Chrestou, vol. 2; idem, *Despre energiile dumnezeiești*, 44, în Chrestou, vol. 2, pp. 129-130; *Scrisoare către Daniel*, 4, în Chrestou, vol. 2, p. 379; Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție*, pp. 116-117.

⁶⁶⁴ „Iudamsimul și filosofia lumii,” p. 600.

⁶⁶⁵ Palama a vorbit de mistică ca și de experiență a adevărului. *Triadele*, 3, 3, 3, în Chrestou, vol. 1, p. 681. A se vedea *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, (Londra, 1857), p. 9. în Biserica Ortodoxă a Răsăritului misticul trăiește sau experimentează conștiința credinței, p. 14. Cf. Maimonide, Pines, *Ghidul*, 1, 50, p. 11. Crezul nu este nu fel de noțiune realizată de noțiunea „reprezentării sufletului.”

⁶⁶⁶ Pines, *Ghidul*, 3, 17, pp. 471-474; Palama, *Teofanes*, 30, în Chrestou, vol. 2, p. 258; *Scrisoarea către Daniel*, 7, p. 381.

facultatea intelectuală singură îi aparține omului în virtutea căreia omul ajunge la un fel de „perfecțiune umană deplină.”⁶⁶⁷ Maimoide a fost de acord cu Aristotel că metafizica a fost „prima știință” și a comparat cunoașterea lui Dumnezeu, deși ea este imperfectă, cu sosirea celei mai launtrice curți a marelui rege. El a scris:

„Fiul Meu [care însemna Iosif Ibn Akinin], atâta vreme cât ești angajat în studierea științelor matematice și a logicii, tu aparții celor care merg de jur împrejurul palatului căutând o ușă... când vei înțelege fizica, vei intra în hală și după ce vei termina studiul filosofiei naturale, vei stăpâni metafizica, vei intra în curtea cea mai interioară și vei fi în același loc cu regele din același palat.”⁶⁶⁸

Din moment ce el era un raționalist, nu este deloc surprinzător că Maimonide a accentuat educația ca și un fel de condiție necesară pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Totuși, el și-a dat seama că rațiunea își are limitele ei și că eventual credința trebuie să domine până în momentul în care rațiunea devine circulară. Ceea ce a încercat Maimonide să dovedească în *Ghidul*, a fost între alte lucruri că credința și rațiunea nu au fost compatibile sau exclusive mutual. Maimonide a scris *Ghidul* pentru un grup tip elită a gânditori iudaici educați care au avut mari dificultăți în reconcilierea adevărilor revelate ale Scripturii (Torei) cu adevăurile clasice filosofice. El credea că pentateuhul are un fel de învățătură internă și una externă. Adevăurile evidente externe au fost pentru oamenii obișnuiți, femeii și copii al căror nivel de înțelegere a fost legat de adevărul alegoric, figurativ și unul mai superior pentru cei care posedau un nivel mai înalt de introspecție filosofică, care este metafizica.⁶⁶⁹

Pe de altă parte, Grigorie Palama, a pătruns în tradiția tainică a ortodoxiei orientale. El a avut un fel de similaritate cu Maimonide în aceea că el a folosit metode raționaliste (cum ar fi cea a lui „via negativa”) și a fost cât se poate de mult de acord cu Ioan Damaschinul referitor la valoarea filosofiei. În acest sens, Ioan i-a scris părintelui Kosmas în prefață la *Fântâna cunoașterii*: „mai întâi, eu voi pune în față cele mai bune contribuții ale filosofilor greci, fiindcă tot ceea ce este bine a fost dat oamenilor de sus de Dumnezeu, din moment ce toate darurile și toate cele desăvârșite sunt de sus progorându-se de la Părintele luminilor.”⁶⁷⁰ Când Ioan a fost cât se poate de neîncredător referitor la filosofia păgână în termenii lui Palama care au fost aprobați de el:

„dacă totuși, există ceva care este contrar adevărului, acesta este un fel de invenție întunecată a înșelăciunii lui Satan și un fel de ficțiune a minții unul duh întunecat, după cum acel teolog eminent Grigorie de Nazianz a spus o dată... Dar toate acestea nu sunt vrednice și sunt fals etichetate ca și un fel de cunoaștere pe care o respingem.”⁶⁷¹

În timp ce Palama a fost cât se poate de acord că filosofia, în special metoda logică, a fost un fel de unealtă logică – care a fost folosită mai întâi ca să respingă greșelile și ereziile și pentru a combate un fel de concept antropomorfic de Dumnezeu – totuși el s-a împărtășit de acest fel de neîncredere largă pe care lumea ortodoxă a fost văzută de filosofii greci păgâni.⁶⁷²

Pentru Maimonide, cunoașterea filosofică a fost un fel de prerechizită pentru o cunoaștere mai înaltă și un bun prin sine. Pentru Palama, filosofia a fost un fel de unealtă periculoasă dacă nu chiar periculoasă, un aspect al teologiei, dar uneori un fel de creație lipsită de organizare, cu un fel de valoare strict relațională și instrumentală. Pentru Palama, la fel ca și pentru restul teologilor ortodocși, credința și încrederea în bazele literaturii scripturistice și în liturgie au avut o importanță uimitoare. Dincolo de un fel de folosință limitată tehnică, logica nu a avut nici un fel de putere de a mântui sau de a ajuta pe oameni că să viețuiască etic. Tot ceea ce avea omul din acest punct de vedere era liturgie și scrierile părinților. Problema lui Dumnezeu a fost de fapt o taină care trebuie sărbătorită și nu rezolvată. De fapt, acest fel de problemă și cele mai religioase probleme au fost tainele și se pare că acestea nu au putut să fie rezolvate în principiu. Omul nu poate să Îl cunoască pe Dumnezeu în esență. Sa dar poate ajunge la un fel de „apropiere” de El prin experiența religioasă tainică prin care omul devine transfigurat de lumina dumnezeiască necreată.

⁶⁶⁷ Fiedländer, *Ghidul*, 3, 54, p. 395; cf. 51, p. 385, Pines, *Ghidul*, 54, p. 635.

⁶⁶⁸ Ibid. 2, pp. 384-385.

⁶⁶⁹ Pines, *Ghidul*, 1, 34, pp. 78-79.

⁶⁷⁰ Ioan Damaschinul, *Fântâna cunoașterii*, p. 5.

⁶⁷¹ Ibid.

⁶⁷² Palama, *Triadele*, 1, 11, 13, în Chrestou, vol. 1, pp. 373-377.

Taina unui Creator necreat indivizibil al iudaismului lui Maimonide nu a fost rezolvată de creștinism. De fapt, pentru Palama, taina s-a aprofundat în timp ce tainele se desfășurau: idea unui Dumnezeu Triun, problema purcederii Duhului Sfânt, Învierea și unirea ipostatică în persoana lui Hristos, viziunea isihastă. Astfel duhul contemplației mistice elinice a tainei personificate de Palama a contrastat cu duhul raționalist iudaic-aristotelic a lui Maimonide. Diferențele constituționale ale acestor doi oferă cititorului un fel de lentile prin care poate vedea modalitățile lor individuale la problema acestei magnitudini și care ar putea fi înțeleasă mai bine.

Ambii au suferit de un fel de islam destul de intolerant, Maimonide a plecat în Fez în Maroc când orașul său natal a căzut în mâinile unor turci almohades fanatici. La celălalt capăt al Mediteranei, Palama a fost închis de turci și luat ca și recompensă. Ambii au suferit co-atacturi din partea celor de aceeași religie cu ei. Evreii de o coloratură mai fundamentalistă au dezaprobat fuziunea lui Maimonide a categoriilor grecești a gândirii crezului ebraic. Deși personal, el a fost foarte mult apreciat din cauza evlaviei și a erudiției sale, ideile lui Maimonide au fost subiectul a mai multe atacuri polemice în special după moartea sa.⁶⁷³

Palama a devenit subiectul atacurilor din exterior și din interiorul rândurilor ortodoxiei. Principalul său oponent, monahul calabrian Varlaam l-a acuzat pe Palama de a introduce dualitate în dumnezeire via distincția dintre esența lui Dumnezeu și acțiunile Lui sau „energiile” Sale. Dacă poate fi făcută o distincție, a spus Valraam, atunci nu există doi Dumnezei? Palama a negat acest lucru, bazându-și negația sa pe doctrina teistă a unui Dumnezeu care era concomitent transcedent și imanent. Atacul lui Palama din sânurile ortodoxiei a fost condus de Grigorie Alchindin care a fost cât se poate de instrumental în al închide și a îl excomunica pe Palama. Totuși, Palama, a fost mai apoi condamnat și ortodoxia sa a fost reafirmată la un sinod ținut în 1347.⁶⁷⁴

O altă diferență majoră dintre Palama și Maimonide a fost doctrina îndumnezeirii, care este caracteristică Bisericii Răsăritene. Această doctrină, pe scrut, a afirmat că din moment ce Înturparea lui Hristos, trupul Său material, la fel ca și suflul pot fi părtași la ceea ce este dumnezeiesc. Iată ce a scris Palama:

„cei care și-au ridicat mintea la Dumnezeu și și-au ridicat sufletele lor prin patima Sa *văd carnea lor* ca fiind ceva schimbat și ceva care devine locul de sălășluire a lui Dumnezeu; căci trupul nu mai este în nici un caz un centru de opoziție față de El, el a încetat de a mai avea dorințe care sunt contrare duhului.”⁶⁷⁵

Nici Maimonide și nici orientul creștin nu s-au împărtășit de doctrina transformării materiei (trupului) exprimată în aceste comentarii de Palama. Toată doctrina, pentru Maimonide, s-a bazat pe premiza străină creștinismului, a întrupării lui Dumnezeu.

Evaluări finale

Maimonide și Palama au abordat aceeași problemă, mai precis, ei au abordat taina lui Dumnezeu. La fiecare accentul a fost diferit. Maimonide a scris *Ghidul* într-o încercare de a reconcilia rațiunea, după cum se baza ea pe filosofia greacă, cu credința, tradiția iudaică. Poziția lui Maimonide a fost mai slabă teologic fiindcă ea „a intrat pe teritoriul științei” și s-a sârguit să construiască teoria sa pe aceste temelii. După cum a arătat Strauss: „din moment ce această teorie este prezentată ca și un fel de *reconciliere* a rațiunii și a criticii revelației ea devine posibilă mai întâi ca și un fel de dovadă că rațiunea și revelația, înțelese în sensul pe care îl înțelege Maimonide nu pot fi reconciliate. Apoi el a continuat: Maimonide a reconciliat rațiunea și revelația cel mai fundamental identificând țelul distinct al lui în Tora, legea duhovnicească, cu țelul filosofiei.”⁶⁷⁶ Singurul lucru pe care l-a dovedit concludiv prin credință a fost, fie în creație sau în alte probleme, a fost ceva logic imposibil. Raționalitatea lui Maimonide l-a făcut un gânditor mai original și mai puțin ortodox în doctrină decât frații săi iudaici.

⁶⁷³ Husik, *O Istorie a filosofiei medievale iudaice* (New York, 1969), p. 308; Guttmann, *Filosofia iudaismului*, pp. 208-213.

⁶⁷⁴ M. J. Le Gou, *Duhul Ortodoxiei Orientale*, traducere de Donald Attwater (New York, 1962), p. 69.

⁶⁷⁵ Leon Strauss, *Critica lui Spinoza la Maimonide*, (New York, 1965), p. 165.

⁶⁷⁶ Pines, *Ghidul*, 2, 17, pp. 332-333. Poziția lui Maimonide susține că universul nu s-a fi în cele din urmă distrus deși el are un început, *Ghidul*, 2, 27, citat de Cohen, *Învățăturile lui Maimonide*, p. 61.

Maimonide a acceptat scripturile ca și o bază pentru învățăturile sale că universul nu a avut nici un început. Dar idea din concluzie a fost un fel de întrebare deschisă.⁶⁷⁷ Maimonide a rezistat în fața ideii ultimei zile afirmând pur și simplu că acesta nu a fost un punct de doctrină sau un articol de credință că evreii ar fi trebuit să creadă că lumea ar fi avut un final; un crez susținut de majoritatea evreilor ortodocși și de creștini. El a scris: „noi am afirmat deja că crezul în creație este un principiu fundamental al religiei noastre; dar noi nu îl putem considera un principiu al credinței noastre că din nou universul v-a fi redus la nimic.”⁶⁷⁸ El și-a bazat opiniile lui pe pretenția că în timp ce totul este foarte adevărat și își datorează existența sa unui fel de lege fizică care se v-a finaliza cumva și se pare că universul nu și-a dedicat existența sa legii fizice ci lui Dumnezeu. Totuși, el a crezut în învierea morților. De asemenea, Maimonide a respins doctrina căderii lui Adam ca și păcat original, care era foarte discutată în cercurile creștine. El a declarat că omul s-a născut fără nici un fel de păcat sau merit, a dobândit aceste atribute mai apoi. El a scris:

„devine din ce în ce mai clar că stricăciunea, distrugerea și defectele din materie. Ia de exemplu omul, deformitățile lui și forma lipsită de naturalețe a membrilor lui, toate slăbiciunile lui, întreruperea sau dezordinea acțiunilor sale fie că sunt născute sau nu care au apărut într-un fel de substanță transcendentă, nu în formă... Neputințele omului și păcatele sale se datorează substanței trupului și nu formelor lui.”⁶⁷⁹

De asemenea, Maimonide s-a opus ascețismului ca și un mijloc de a ajunge la Dumnezeu. În acest sens el a fost mult mai aproape de tradiția iudaică, din moment ce ascețismul nu fost niciodată un concept al iudaismului după cum era în creștinism. Maimonide nu a privit practica ascețismului ca și pe o virtute și a pretins chiar și faptul că omul nu ar fi putut avea nici un fel de răspuns în fața lui Dumnezeu pentru a se golii pe Sine de lucrurile bune cum ar fi vinul.⁶⁸⁰

Bineînțeles că Palama a acceptat toate aceste crezuri respinse de Maimonide. Ca și creștin ortodox, el a fost obligat să accepte doctrina păcatului original și o Judecata de Apoi la Sfârșitul lumii. Ca și monah, el a crezut în ascețism și în modul de viață monahal. Intrând mai întâi într-o mănăstire în Muntele Athos la vârsta de douăzeci de ani, el a devenit liderul duhovnicesc și intelectual al monahilor isihăști.

Fără să se asemenea lui Maimonide, Palama a crezut într-o viziune a lui Dumnezeu care ar putea fi dobândită de credincios via transfigurarea experienței mistice. Omul ar putea vedea și ar putea fi transformat, trup și suflet, de lumina necreată. Mistica lui Palama, ar putea fi înțeleasă mai bine de acest pasaj care a descoperit neîncrederea lui primară a cunoștințelor lumești seculare:

“Sfântul Macarie ne spune că anumiți oameni sfinți din epoci diferite au primit în sufletele lor mărirea care a apărut pe fața lui Moise. Același părinte numește această lumină mărirea lui Hristos și o considerată ca fiind suprasenzuală deși ea ar putea fi o aparentă a simțurilor... ei o pot vedea când ajung la comuniunea îndumnezeitoare cu Duhul prin calea tainică a iluminării desăvârșite – ei percep îmbrăcămintea îndumnezeirii, înțelegerea lor fiind mărită și umplută, prin har din Cuvântul, cu o lumină a unei frumuseți minunate, la fel cum pe muntele Dumnezeirii Cuvântului mărit prin trup a fost asumată lumina dumnezeiească... Cu adevărat există aici o taină în sensul cuvintelor lui Pavel și ea a fost cât se poate de mult recunoscută de marele Macarie... când ne spune destul de precis că într-un fel destul de lucid și precis apostolul Pavel a arătat această taină perfecționată a tainei creștinsimului fiecărui suflet: această taină este un fel de izbucnire de lumină din ceruri adusă în revelație de puterea Duhului.”⁶⁸¹

⁶⁷⁷ Friedländer, *Ghidul* 2, p. 201.

⁶⁷⁸ Maimonide a vorbit de apărarea Evei ca și de un fel de alegorie, Pines, *Ghidul*, 2, 30, pp. 356-357; Friedländer, pp. 216-217; cf. Pines, *Ghidul*, 1, 2, pp. 23-26.

⁶⁷⁹ Friedländer, pp. 216-217; cf. Pines, *Ghidul*, 1, 2, pp. 23-26.

⁶⁸⁰ În Biserica Ortodoxă, ascețismul este un efort constatat de a ajunge la un fel de perfecțiune morală. Este un fel de luptă de a ne elibera de dorințele pasionale și de a ajunge la integrarea omului launtric, adică, „unirea inimii cu sufletul.” Palama, *Triadele*, 1, 2,3 în Chrestou, vol. 1, p. 396, 2, 3, 62, p. 595; Lossky, *Teologia mistică*, p. 18. monahii au dus lupta lor la extreme abținându-se de la orice – chiar și căsătorie – pentru a ajunge la *apatia*. Maimonide a vorbit de anumite practici ascetice și în special de „patimă și nerăbdare”, adică, desfășurarea excesivă și alcoolismul” care a adus stricăciunea ființelor umane, Pines, *Ghidul*, 3, 8, p. 433; cf. Friedländer, pp. 262-263.

⁶⁸¹ Le Guillou, *Duhul Bisericii Ortodoxe*, pp. 70-71.

Am putea remarca ale diferențe. Pentru Maimonide, Dumnezeu nu ar fi putut fi gândit și El este mult prea distant, totuși, oamenii ar putea câștiga o cunoaștere imperfectă a Creatorului prin acțiunile Lui și prin planul general al universului. Pentru Palama, Dumnezeu a fost de necunoscut omului dar era foarte aproape de el, la fel cum este pentru mistici. În timp ce Palama a fost cât se poate de acord cu Maimonide că Dumnezeu nu este posibil să fie cunoscut în esența Sa, totuși, în scrierile lui Grigorie Palama, imanența Lui este simțită într-un fel în care nu este în scrierile lui Maimonide, pentru care Dumnezeu este mai mult transcendent. Ar fi mai ușor pentru Palama să simtă această neînțelegere, parțial din cauza la anumite doctrine din Biserica Ortodoxă. Între acestea doctrina a fost cea a întrupării lui Dumnezeu (prin care carnea a avut acces la Dumnezeire), a unei viziuni isihaste și a transfigurării luminii necreate. Pentru Palama, experiența mistică este intuitivă și îl poate aduce pe om într-un contact viu și direct cu Dumnezeu după cum Îl poate avea omul pe pământ. De asemenea, Palama, a dezvoltat idea “energiilor” lui Dumnezeu la un grad mai mare decât a făcut-o Maimonide. În aceasta el a fost cât se poate de original. Această distincție a enegiilor lui Dumnezeu prin care oamenii ar putea să își cunoască Mântuitorul lor – adică pe Dumnezeu însuși – aduce dumnezeirea mult mai aproape de lumea fenomenelor.

În cele din urmă, întrebarea perenă a Atenei și a Ierusalimului a devenit amestecată la acești doi gânditori într-un fel paradoxal și interesant. În timp ce Atena și Ierusalimul sunt aspecte complementare și suplimentare ale întregului culturii iudeo-creștine, la fel sunt aceste aspecte complementare și suplimentare ale acestor doi oameni. Fiecare dintre ei este un microcosmos al gândirii occidentale și fiecare combină elinicul și ebraicul în privirile lor respective. Paradoxul este că raționalismul păgân grec se găsește la evreul Miamonide, la un stadiu mai profund decât se găsește la grecul Palama. Pe de altă parte, mistica ebraică și subiectivismul, deși cu o fromă mult modificată, se găsește la Palama cel grec într-o măsură mai mare decât la iudeul Maimonide. Totuși, Maimonide a avut destul de multă inimă și credință care să îl mântuiască de cursa unui raționalism gnostic sec. Palama a posedat destul de multă raționalitate greacă care să îi ofere lucrărilor lui o eleganță logică rațională bine gândită care îi mântuiește de un sincretism lipsit de minte.

Scrierile lui Maimonide și ale lui Palama au reflectat o încercare mare a doi oameni, din două tradiții religioase diferite de a păstra o moștenire religioasă comună împotriva deschiderii filosofiei păgâne. Moștenirea religioasă se bazează pe presupunerea unui Dumnezeu interesat, care este susținută de credință. Reînnoirea tradiției s-a centrat în jurul unui fel de intelect dispasional care era înclinat pe dovedirea existenței mecanice a lui Dumnezeu prin intermediul categoriilor logice. Amenințarea abordării filosofice a fost istorică, în sensul că acești doi gânditori și-au adus contribuția lor într-un timp când moștenirea greacă a experimentat un fel de renaștere a popularității. Nu a fost posibil să convingem pe cei cu educație – cel puțin o mioritate semnificativă a lor – de existența lui Dumnezeu ca singură pe baza credinței.

